UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

ANGELA MARIA DOS SANTOS

QUILOMBOS NA FRONTEIRA OESTE MATO-GROSSENSE: MEMÓRIA SOCIAL E PROCESSOS EDUCATIVOS NÃO ESCOLARES NAS COMUNIDADES EXU E PITA CANUDO

CUIABÁ/MT
2019

ANGELA MARIA DOS SANTOS

QUILOMBOS NA FRONTEIRA OESTE MATO-GROSSENSE: MEMÓRIA SOCIAL E PROCESSOS EDUCATIVOS NÃO ESCOLARES NAS COMUNIDADES EXU E PITA CANUDO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Mato Grosso, como parte do requisito para a obtenção do título de Doutora em Educação, na Área de Concentração Educação, Linha de Pesquisa Movimentos Sociais, Política e Educação Popular.

Orientadora: Prof.ª Drª Maria Lúcia Rodrigues Muller
Co-orientador: Profº. Drº Acildo Leite da Silva

Cuiabá/MT
2019

Dados Internacionais de Catalogação na Fonte.

S237q Santos, Angela Maria dos.
Quilombos na fronteira oeste mato-grossense: memória social e processos educativos não-escolares nas Comunidades Exu e Pita Canudo / Angela Maria dos Santos. -- 2019
316 f. : il. color. ; 30 cm.

Orientadora: Maria Lúcia Rodrigues Muller.
Co-orientador: Acildo Leite da Silva.
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Mato Grosso, Instituto de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Cuiabá, 2019.
Inclui bibliografia.

1. Quilombos. 2. Processos Educativos. 3. Memória. I. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Permitida a reprodução parcial ou total, desde que citada a fonte.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
Avenida Fernando Corrêa da Costa, 2367 - Boa Esperança - Cep: 78060900 - CUIABÁ/MT
Tel : 3615-8431/3615-8429 - Email : secppge@ufmt.br

FOLHA DE APROVAÇÃO

TÍTULO: "Quilombos na fronteira oeste mato-grossense: memória social e processos educativos não escolares nas comunidades Exu e Pita Canudo"

AUTORA: Doutoranda Angela Maria dos Santos

Tese de Doutorado defendida e aprovada em 11 de fevereiro de 2019.

Composição da Banca Examinadora:

Presidente Banca / Orientadora Doutora Maria Lúcia Rodrigues Müller
Instituição: UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO

Coorientador Doutor Acildo Leite da Silva
Instituição: UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO/UFMA

Examinadora Interna Doutora Elizabeth Madureira Siqueira
Instituição: UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO

Examinadora Interna Doutora Márcia dos Santos Ferreira
Instituição: UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO

Examinadora Externa Doutora Moema de Poli Teixeira
Instituição: FUNDAÇÃO CESGRANRIO

Examinadora Externa Doutora Anna Maria Ribeiro Fernandes Moreira da Costa
Instituição: CENTRO UNIVERSITÁRIO DE VÁRZEA GRANDE/UNIVAG

Examinador Suplente Doutor Sérgio Pereira dos Santos
Instituição: UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO

Examinador Suplente Doutor Pio Penna Filho
Instituição: UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA/UnB

CUIABÁ, 11/02/2019.

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho aos integrantes das
Comunidades Exu e Pita Canudo.
De forma especial aos que participaram
com os seus testemunhos, que em nome de todos cito:
Sr. Antonio, Mariano, Miguel, D. Joana, Ana Maria e Dalva.
E os da comunidade Exu, agradeço em nome de
Sr. Geraldo, D. Laurinda, Sr. Ambrósio, Domingos
e dona Benedita e Miguelina (in memorian)

Também dedico in memoriam as minhas avós
Francisca e Izabel, ao meu tio avô Antônio Estevão,
que muito provavelmente perfizeram o caminho
da antiga trajetória dos negros fugidos
ou conduzidos de Poconé
para as terras da morraria.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha mãe Joana e tio Simeão
pelas lembranças partilhadas.

Agradeço ao meu Orí, aos Orixá Èṣù Odara e Òṣún.
As entidades Dona Pinga Fogo e seu Zé das Ondas.

Ao meu esposo Mario, pelo companheirismo.
Ao Nepre – UFMT, onde desenvolvo minhas atividades de
pesquisa. A todo grupo, agradeço na pessoa da profa. Candida,
amiga e companheira nas discussões da questão racial.
A Nilvaci, amiga nos aprendizados e
pelo auxilio no percurso do doutorado.
Igualmente, a amiga Eva pelo apoio, bem como,
Ester, que além de amiga é filha religiosa.

Imensamente agradeço aos integrantes da
banca examinadora, pelas valiosas contribuições neste trabalho.
E finalmente, a minha querida orientadora, Profa. Maria Lucia Rodrigues Muller,
que sempre contribuiu e apostou no meu crescimento acadêmico.
E, ao professor Acildo pelas conversas e dicas para iniciar este trabalho.

RESUMO

Este trabalho tem como abordagem duas comunidades quilombolas em Cáceres na fronteira oeste do estado de Mato Grosso. Especificamente, trata dos processos educativos não escolares e de registros da memória social construídos por quilombolas das comunidades Exu e Pita Canudo. Buscou-se identificar os referenciais da construção social do passado e os processos educativos não escolares que ocorrem nas relações sociais e práticas socioculturais dos descendentes quilombolas dessas comunidades. Os instrumentos utilizados para a coleta de dados foram o registro da memória, a pesquisa documental e a observação participante. Utilizou-se de perspectivas analíticas inter e transdisciplinar, apoiando-se nos conhecimentos das ciências humanas e sociais. Nesse contexto, a memória dos mais velhos sobre o passado e os construtores socioculturais que marcam o sentimento de pertença e as práticas culturais, foram motes importantes na análise e construção de relação dos descendentes quilombolas com os territórios e os processos educativos não-escolares depreendido dessas vivências. Além dos aspectos peculiares da fragmentação e/ou desterritorialização sofridas pelas comunidades, há elementos nas trajetórias dessas populações negras marcados, principalmente, por aspectos culturais e costumes presentes em práticas de culinária e de relação com sagrado que compreendem processos educativos informais que dizem respeito a cultura e modo de vida dos descendentes quilombolas, ainda que muitos estejam fora do território de origem, como no caso de Pita Canudo.

Palavras-chave: Quilombos; Processos Educativos; Memória

ABSTRACT

This work approaches two quilombola communities in Cáceres on the western border of the state of Mato Grosso. Specifically, it deals with non-school educational processes and social memory registers built by quilombolas from the Exu and Pita Canudo communities. The aim was to identify the social construction references of the past and the non-school educational processes that occur in the social relations and socio-cultural practices of the quilombola descendants of these communities. The instruments used for data collection were memory registration, documentary research and participant observation. It used inter and transdisciplinary analytical perspectives, drawing on the knowledge of the human and social sciences. In this context, the memory of the elders about the past and the socio-cultural constructors that mark the sense of belonging and the cultural practices, were important motes in the analysis and construction of relation of the quilombolas descendants with the territories and the non-scholastic educational processes understood from these experiences. In addition to the peculiar aspects of the fragmentation and / or deterritorialisation suffered by the communities, there are elements in the trajectories of these black populations, marked mainly by cultural aspects and customs present in culinary and sacred relationship practices that include informal educational processes that relate to culture and way of life of quilombola descendants, although many are outside the territory of origin, as in the case of Pita Canudo.

Key-words: Quilombos; Educational Processes; Memory

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Localidades coloniais de Mato Grosso – ***40***
Figura 2 - Mapa da atual localização do município de Cáceres – ***41***
Figura 3- Aspectos da diversidade ambiental -fauna e flora da Comunidade Exu e Pita Canudo – ***45***
Figura 4 - Mapa dos territórios quilombolas em Cáceres – ***43***
Figura 5 - Aspectos da diversidade ambiental – Comunidade Exu e Pita Canudo – ***44***
Figura 6 - Conjunto de imagens Da fauna, flora dos territórios quilombolas Exu e Pita Canudo – ***45***
Figura 7 - Mapa da localização da Vila Maria do Paraguai no século XIX – ***78***
Figura 8 - Casos de alforrias concedidas em Vila Maria no século XIX, entre os anos de 1858 e 1877 – ***77***
Figura 9 - Mapa de Mato Grosso com os atuais quilombos – ***104***
Figura 10 – Traçado aproximado do território quilombola na morraria – Cáceres – ***120***
Figura 11 - Mapa indicando localizações aproximadas de alguns antigos quilombos na fronteira oeste de Mato Grosso – ***122***
Figura 12 - Trânsito negro entre os quilombos na fronteira oeste de Cáceres – ***143***
Figura 13 - Mapa do Território quilombola Exu – ***164***
Figura 13 - Conjunto de fotografias sobre o território quilombola Exu – ***168***
Figura 14 - Imagens de um morador antigo do local próximo a figueira histórica – a senhora ao lado morou a tempo atrás na região – ***167***
Figura 15- Mapa aproximado da ocupação atual pelas famílias tradicionais da comunidade Exu – ***169***
Figura 16 – Conjunto de fotografias de moradores do quilombo Exu – ***175***
Figura 17 – Morador antigo da Comunidade no local da antiga fazenda onde adentram os negros – ***181***
Figura 18- Figueira antiga que tomou conta dos moirões antigos erguidos pelos negros, ainda no período da escravidão – ***182***
Figura 19 – Baía Exu – ***183***
Figura 20 - Fotos do galho da figueira envolvendo o moirão da antiga construção - 171
Figura 21 – Conjunto de imagens do galho da figueira envolvendo o moirão da antiga construção – ***186***
Figura 22 - Altar de santo na Comunidade Exu – ***189***
Figura 23 - Tacho para fazer farinha (dir.) e capela desativada (esq.) em Exu – ***192***
Figura 24 - Território Pita Canudo – ***194***
Figura 25 - Estrada principal às margens da BR-343 que dá acesso ao quilombo Pita Canudo – 196
Figura 26 - Mapa de ocupação do território de Pita Canudo –***197***
Figura 27 – Conjunto de fotografias de locais de Pita Canudo – ***199***
Figura 28 - Cachimbo – denominado no grupo de "pito" – ***200***
Figura 29 - Altar de santo na Comunidade de Pita Canudo – ***211***
Figura 30 - Antigo forno para a queima da cal – ***222***
Figura 31 - Bocaina do Buracão/Água Milagrosa – ***225***
Figura 32 Vista aérea da Água Milagrosa-Buracão– ***225***
Figura 33 - A loca – ***228***
Figura 34 - Cemitério dos adultos (esq.) e dos anjinhos (dir.) – **229**

Figura 35 - Bairro São Jorge, em Cáceres, onde mora alguns descendentes, no horizonte, avista-se as serras do quilombo Pita Canudo – ***232***
Figura 36 - Mapa dos bairros onde se localizam a maioria dos descendentes quilombos Exu e Pita Canudo – ***233***
Figura 37 – As de folhas usadas na cobertura das casas (dir.) em Exu – ***244***
Figura 38 - Poço na casa da família (esq.) e chiqueiro (dir.) em Exu – ***245***
Figura 40 - Mocotó e carne em processo de secagem – ***245***
Figura 41 - Peixe do rio Sepotuba (esq.) e banana verde frita, queijo e bolo de queijo (dir.) – ***246***
Figura 42 - Pés de mandioca e pasto para o gado e criação de galinhas em Exu – ***247***
Figura 43 – Cenas do cotidiano em Exu- a (esq.) manipulando as plantas – a (direito) neto tentando pegar uma galinha para o almoço – ***248***
Figura 44 - Sítio arrendado pela família quilombola de Pita Canudo – ***250***
Figura 45 - Espaço do quintal da família em Pita Canudo – ***251***
Figura 46 - Roça com produção de mandioca e banana em Pita Canudo – ***252***
Figura 47–O girau usado para lavar ou guardar as vasilhas (dir.) e fogão a lenha (esq.) no território de origem – ***253***
Figura 48 - Casa 3: fogão à lenha e vassoura artesã na casa de uma família quilombola, na zona urbana da cidade – ***257***
Figura 49- Casa 3: placa de homenagem a uma família quilombola por manter a tradição de festejo de santo com siriri e cururu – ***257***
Figura 50- Festa de santo na casa de família (Dona Florentina) fora do território de origem quilombola – ***259***
Figura 51 - Casa 2: trechos de rezas a Nossa Sra. da Aparecida, São Gonçalo e Santa Rita – ***260***
Figura 52 - Casa 3: São Benedito, com oferenda de café - ***261***
Figura 51- Casa 3 - Estatueta de Preto Velho – ***262***
Figura 53 - Casa 4- ritual envolvendo a entidade da Umbanda Zé Pelintra – ***264***
Figura 54 - Casa 3: quintal com cultivo de café, mandioca, mamão e planta medicinal, plantados – ***266***
Figura 55 - Casa 1: quintal com cultivo pé de mandioca, galinheiro e outras plantas frutíferas – ***267***
Figura 56 - Quintal da família quilombo no território de origem de Pita Canudo – ***267***
Figura 57 – Casa 5: quintal com plantação de bananal e quiabo – ***268***
Figura 58 - Casa 1: quintal com plantação de abóbora e verduras (couve e rúcula) –***268***
Figura 59- preparo do cu d'onça – ***269***
Figura 60 – Casa 4: a pamonha e o preparo do bolo de arroz – ***270***
Figura 61– Casa: pamonha – ***270***
Figura 62 – Casa 3: banana verde com carne seca – ***271***
Figura 63 - Casa 5 e 3: pote e pilão - ***279***
Figura 64- Casa 6: antigo pote de barro utilizado para reservar para beber – ***274***
Figura 65 - Casa 3: gamela e apá – ***275***
Figura 66 - Casa 2: foice e machado – ***275***
Figura 67 – casa 1 O pilão com arroz – ***275***
Figura 68 – Reunião da Associação Quilombola de Pita Canudo – ***278***
Figura 69 – Reunião da Associação Quilombola de Pita Canudo – ***279***

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Decreto n.º 5135 - Manumissão de escravos pelos fundo de manutenção na Província de Mato Grosso – *90*
Quadro 2 - Relação de Sesmaria – ***113***
Quadro 3 - Testemunhos – memória -118
Quadro 4 - Guardiões das memórias quilombolas – ***129***
Quadro 5 – Informações sobre Matias Mendes, Antônio Eustáquio Pereira e Luiz Amâncio de Almeida Silva – ***172***

LISTA DE TABELAS E GRAFICOS

Tabela 1 – População livre e escravizada de Vila Maria do Paraguai (1872) – ***82***
Tabela 2 – População negra livre por gênero, em Vila Maria do Paraguai em 1872 – ***83***
Tabela 3 – População negra escravizada por gênero em Vila Maria do Paraguai em 1872 – ***84***
Gráfico 1- distribuição das abordagens tratados nas pesquisas defendidas nas pós-graduações – ***28***

LISTA DE ABREVIATURAS

AHU	Arquivo Histórico Ultramarino
ACOC	Arquivo Cartório 2.º Oficio de Cáceres
APMT	Arquivo Público de Mato Grosso
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
NUDHEO/UNEMAT	Núcleo de Documentação de História Escrita e Oral da Universidade do Estado de Mato Grosso

SUMÁRIO

Introdução – *16*
Capítulo 1 Encruzilhadas Metodológicas: os desafios de dar voz ao passado em quilombos contemporâneos – ***40***
1.1 Lugares da pesquisa – **40**
1.2 Feições dos territórios pesquisados – ***43***
1.3 Aspectos metodológicos e conceituais – ***45***
1.4 - Conceito de quilombo e implicações – ***47***
1.5 - O uso metodológico da Memória em quilombos – ***54***
Capítulo 2 - O Trânsito Negro na Fronteira Oeste de Mato Grosso: a população negra e a formação dos quilombos Exu e Pita Canudo –***73***
2.1 A formação da população negra e os quilombos na fronteira oeste: aspectos históricos – ***73***
2.2 População negra e quilombola na história de Cáceres –***80***
2.2. 1 - Escravidão e os quilombos na história de Estado – ***84***
2.3 Os negros no movediço campo escravocrata de Vila Maria – ***86***
22.3.1- Ações de liberdade: o caso Joaquina – ***87***
2.3.2- Cartas de Alforrias: a luta silenciosa por liberdade – ***89***
2.3.3 – Liberdade condicionada: pistas da uma ancestralidade em comunidade Pita Canudo a partir do caso – Maria Cabra – ***92***
2.3.4 - Panorama das Cartas de Alforrias em Cáceres – **96**
2.4 -Embriões da formação dos territórios quilombolas – ***94***
2.5 O quilombo Exu e alguns aspectos históricos da sua formação – ***103***
2.6 O quilombo Pita Canudo e alguns aspectos históricos da sua formação – ***105***
2.7 -Vestígios das formações e permanência dos territórios quilombolas – ***108***
2. 8- Os quilombos contemporâneos em Mato Grosso – ***114***
2.9 - Configurações atuais sobre os territórios quilombolas Exu e Pita Canudo –***122***
Capítulo 3 Quilombos, Territórios e Memória – ***129***
3 - Os territórios da memória na fronteira quilombola –***131***
3.1- Memórias e histórias subterrâneas: Trânsito negro, quilombos e formação de territórios tradicionais – ***143***
3.2 - Quilombos ontem e hoje: a luta pelas terras ancestrais – ***149***
Capítulo 4 Comunidade Exu – Memória e Resistências – ***164***
4 - Comunidade Exu entre presente e passado – ***166***
4.1-Memórias e restituição de histórias – ***170***
4.2 - Os descendentes e a relação com a comunidade – ***173***
4.3- Na encruzilhada: de "Exu", comunidade quilombola, a "Exú", espiritualidade negra – ***177***
4.4- "Figueira símbolo": um lugar de memória – ***181***
4.5-Religiosidade e festejos entre memórias – ***188***
4.5 - Abandono e processo de des-territorização – ***191***
Capítulo 5 Comunidade Quilombola Pita Canudo – Entre Resistências e Re-territorização – ***193***
5.1 -A origem e descendências negra da comunidade – ***193***
5.2 -A formação do Território de Pita Canudo entre memória e persistências – ***194***
5.3 -Memória na reconstrução do território – ***201***
5.4- Jagunços e grileiros: conflitos e violências na expulsão dos quilombolas – ***204***
5.5 - Conhecimentos africanos na produção de material quilombola – ***209***

5.6 As festas de santos no quilombo – ***210***
5.7 - Os saberes tradicionais quilombolas: as formas de plantios e fazeres no cotidiano – ***219***
5.8- Conhecimentos ancestrais: a produção de cal – ***222***
5.9 - Entre os lugares de memória: a Água Milagrosa, o Cemitério e a Loca – ***224***
5.9.1- A Serra do Buracão: Água Milagrosa – ***224***
5.9.2- A Loca – ***227***
5.9.3 Cemitério: entre dois mundos – ***229***
5.10 - De aquilombados às arrabaldes: algumas reflexões sobre as ocupações do bairros em Cáceres pelos descendentes quilombolas – ***230***
5.11 - O arraigo dos quilombolas com o território de Pita Canudo: as persistências e as aprendizagem na luta pela terra ***235***
Capítulo 6 - Educação não escolar: Processos Educativos nas Comunidades Exu e Pita Canudo – ***238***
6.1 - Algumas observações do estudos para tratar os processos educativos – ***238***
6.1.1 - Algumas considerações sobre a Educação Não Escolar - e suas características "não formal e informal" – ***241***
6.2- A comunidade Exu e os processos educativos – ***243***
6.3- Produção, Cotidiano e sociabilidade – ***247***
6.4– Pita Canudo e os processos educativos no campo e na cidade – ***249***
6.4.1 Contexto e imagens de um território apartado – ***249***
6.4.2 - Entre-lugares: os processos de des-territorialização – ***255***
6.4.3 – Fé e ritualização da religiosidade – ***256***
6.4.4- As resistências religiosas de dimensões afro-brasileiras – ***260***
6.5 - Os quintais: aspectos do cotidiano e sociabilidade – ***265***
6.5.1 Quintais e elementos significados e significantes dos elementos culturais – ***265***
6.5.2- Práticas alimentares – e cultura de grupo – ***269***
6.5.3 – A circulação dos objetos tradicionais e suas subjetividades educativas e simbólicas – **272**
6.6 - Aspectos educativos e sociabilidades na Associação Quilombola de Pita Canudo – ***277***
6.7- Processos educativos e resistência – ***278***
7- A Educação não escolar nos Quilombos e suas interfaces com a Educação Escolar Quilombola – ***281***
8-Realidades em Movimento: Algumas considerações e evidências da pesquisa – ***286***
9- Referências – ***296***

INTRODUÇÃO

Minha relação com essas comunidades pesquisadas se dão desde muito cedo, seja através de conhecimentos vividos por tabela, como no caso de Exu, em que sempre ouvi histórias do local dada a convivências com algumas pessoas do território o que sempre me intrigou a denominação desse nome, principalmente após entender que essa designação é usual no campo das religiões afro-brasileira e africana, o para o Òrìṣà Èṣù (Exú) e, na Umbanda, outra vertente religiosa, Exu é o nome de um espírito ancestral, não se caracterizando uma divindade.

Já no caso de Pita Canudo, por fazer parte da minha própria história, que só fui entender, bem mais tarde. Pois, meus avós (Izabel com seu esposo Antônio - depois minha avó Francisca), migraram da cidade de Poconé para esse território. Talvez fazendo o percurso anteriormente, realizado pelos primeiros negros escravizados que fugiram de Poconé, para esse território, conforme contam os mais velhos. Meus avós moraram por algum tempo no território Pita Canudo, inicialmente em um lugar denominado Quilombo, mais tarde deslocando-se para a localidade Pratudá — no território quilombola. Com o tempo, igualmente a muitos outros dos seus integrantes (que diferentemente da minha, são diretamente ligados a descendência ancestral da comunidade), por forças internas e externas, migraram para os lugares nas proximidades periféricas da cidade de Cáceres, onde hoje também se encontram a maioria dos integrantes des-territoriados desse quilombo.

Lembro que na minha infância e quase adolescência, como vários outros, aqui cito Dinha e Carmelita, íamos ao território nas férias em momentos dos festejos de santo, nas casas dos que permaneceram na localidade. Pois, na cidade, muitos moravam próximos, dentre esses, tinham uns que ainda possuíam casa também em Pita Canudo.

A consciência de que Pita Canudo foi uma constituição forjada por negros fugidos da escravidão, não o tinha, tão pouco sabia que minhas avós, mãe, tias e tio, tinham morado exatamente nesse local. Até então, para mim, era apenas laços de amizade que existia a partir de encontros circunstanciais que aconteceram na cidade. Muito embora, quando adolescente ouvi, minha avó Francisca, mencionar que morou no quilombo, na morraria. Eu não conseguia entender, primeiro julguei que havia sido escrava. Mas depois a par da idade dela, nascida umas duas décadas da abolição, não fazia sentido para mim, naquela, época ela ter vivido num quilombo.

Somente mais tarde, na escavação da história para realizar esta pesquisa cheguei a informação que realmente minha avó, minha mãe, tias e tio, viveram em um lugar, denominado

por Quilombo até os dias atuais. Sua localização é na morraria, na extensão do território de Pita Canudo. Os descendentes dessa comunidade, compreendem maciçamente grupos constituídos por laços familiares. Conforme a memória registrada, a terra era um bem comum, onde se migravam internamente, escolhendo o local onde bem desejassem fazer suas roças. A comunidade tornou-se um espaço de acolhida à irmãos negros, foi esse o caso da minha família, na época, aceita por laços de solidariedade.

Com essa minha narrativa, quero observar, como, para os negros o registro de suas histórias são complexas de serem trazidas à tona, vistos os meandros da luta por sobrevivências e as facetas do racismo que dentre outras coisas, figura a "conspiração do silêncio" que leva o silenciamento, quando não, o apagamento da história de muitos grupos sociais negros. Sem mencionar, as dificuldades para a construção de identidade, a ponto de não se saber suas origens culturais, ainda que vivenciem alguns costumes e elementos culturais, mas sem saber com exatidão suas relações ancestrais afro-diaspóricas, mesmo que num contexto miscigenado.

Nesse sentido, surge uma problemática na pesquisa que deve ser enfrentada desde início, que é o fragmento das informações, definir o tratamento das fontes de informações constitui-se fundamental, bem como, os indícios orais e documentais, que podem oferecer de informações. Por isso também, a recuperação de informações acerca dos quilombos, principalmente por meio da memória de seus integrantes, está relacionada a uma certa "contra-história". Não que a escolha do método adotado tenha se dado em contraposição à história enquanto disciplina, no que concerne ao seu campo de conhecimento, mas envolve trazer a memória, contrapondo o silêncio e invisibilidade desses grupos sociais, pouco ou nada conhecidos no contexto da sociedade.

Outro aspecto, é que o território quilombola, não pode ser entendido como mera exteriorização do direito de propriedade inserida no campo ou na cidade, mas de uma especificidade histórica, com diversidade de saberes e cultura importantes para a história do negro e cultura nacional e local. Muitos deles possuindo intercâmbios com outros grupos quilombolas e não-quilombolas. Marcados por deslocamentos dentro da própria extensão territorial, um aspecto característico desde seu surgimento na colônia, pois, sempre que destruía um quilombo, aparecia outro. Fator que nos estudos acadêmicos sobre quilombos, ganhou comparação com a fábula da "Hidra de Lerna".

Algumas questões introdutórias: de comunidade rural à descendentes de quilombos

No Brasil, os quilombos caracterizaram uma das principais organizações formadas por negros na busca por liberdade, tornando-se um espaço para abrigo e desenvolvimento de seus conhecimentos, bem como de trocas culturais, considerando que não eram estáticos e necessariamente isolados. Hoje continuam lutando para manutenção de seus territórios. Muitos quilombos atravessaram o período escravista, sobreviveram por tempos, sendo comumente identificadas como comunidades campesinas (como inicialmente o caso de Pita Canudo e Exu). Mais tarde, começam a ser vistas como comunidades negras tradicionais. O fato, é que as comunidades com origem dos antigos quilombos ou nos territórios históricos das formações de quilombos, fixos ou migrando internamente, possuem uma relação histórica e de ancestralidade negra, com a formação cultural e territorial dessas localidades.

Por território, Santos (2004, p.26), entende que o mesmo se torna um conceito utilizável nas análises sociais do movimento dos indivíduos no espaço ocupado, assim sendo, "o importante é saber que a sociedade exerce permanentemente um diálogo com o território usado, e que esse diálogo inclui as coisas naturais e artificiais, a herança social e a sociedade em seu movimento atual."

Por remanescentes de quilombos, são entendidos na perspectiva das resistências das comunidades quilombolas (compreendendo essas organizações no antes e pós-abolição), caracterizando-os como sujeitos de direitos, dados as suas histórias, cultura que presume uma ancestralidade negra, marcados por vivências coletiva, laços familiares e de solidariedade. Esses quilombos contemporâneos trazem essas dimensões e reelaborações socioculturais para manterem-se nos seus territórios. Conforme Moura (1999, p.100).

> Podem-se definir quilombos contemporâneos como comunidades negras rurais habitadas por descendentes de escravos que mantêm laços de parentesco e vivem, em sua maioria, de culturas de subsistência, em terra doada, comprada ou ocupada secularmente pelo grupo. Os negros dessas comunidades valorizam as tradições culturais dos antepassados, religiosas ou não, recriando-as no presente.

Neste estudo, a dimensão de constituição do território quilombola está relacionado aos processos de ocupação e ancestralidade, aos aspectos, sócio históricos e de temporalidade, em que grupos negros com recuos e avanços marcaram e produziram transformação cultural e suas relações com o território. Elas correspondem a uma realidade em que se enquadram parte de grupos sociais "negros em diferentes regiões e contextos e é utilizado para designar um legado, uma herança cultural e material que lhe confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico" (ABA,2007) .

Anjos (2004, p.4), entende que "os remanescentes de antigos quilombos, "mocambos", "comunidades negras rurais", "quilombos contemporâneos", "comunidades quilombolas" ou "terras de preto" estão relacionados "a um mesmo patrimônio territorial e cultural", são na maioria desconhecida pelo Estado e sociedade. Várias delas ainda conservam tradições dos seus antepassados trazidos da África, nesses conhecimentos estão, por exemplo, "a agricultura, a medicina, a religião, a mineração, as técnicas de arquitetura e construção, o artesanato, os dialetos, a culinária, a relação comunitária de uso da terra, dentre outras formas de expressão cultural e tecnológica".

Cabe observar, que houveram aquelas comunidades que sofrendo pressão de fazendeiros, resistiram, mas, tiveram suas terras diminuídas e outras foram desterritorializadas. Portanto, entende-se que os processos de manutenção na terra, são marcados por diferentes formas de ocupação, entre os quais, situações onde após gerações estarem na terra de maneira coletiva. Mas, frente a especulação mobiliária e a expansão agrícola, viram suas terras sendo apropriadas, levando alguns mesmo que legítimos no território, onde viveram seus próprios ancestrais, comprarem um trecho da mesma.

Outros aspectos, são em relação às comunidades que ficaram com um trecho do território, frente as novas demarcações e aquisição de terras devolutas. E, as comunidades que se formaram das ocupações de terras devolutas, que permaneceram em sesmarias e/ou ocuparam as terras de antigas fazendas abandonadas por fazendeiros falidos.

Em comum, essas comunidades têm as vivências das complexas imbricações raciais e a questão agrária no país, que quando não causou expropriações, provocou invisibilidade e uma identidade negada de comunidade quilombola. Bandeira (1991), menciona, sobre a invisibilidade das terras de comunidades negras remanescentes, cita, por exemplo, a

Lei n. 601, de 18 de setembro de 1850, que tratou da aquisição de terras devolutas, na qual previa a compra dessas terras, dificultando e excluindo a população negra, dado a sua condição econômica, constituindo dessa forma, "[…] processos perversos de afastamento jurídico do negro à propriedade da terra" (p.07).

Sabidamente a abolição não significou a inclusão da população negra. Com a restruturação constitucional de 1998, que menciona o direito à propriedade dessas comunidades quilombolas, que em sua maioria já tinham amargadas todas as formas de dificuldades para manter seus territórios e destituição identitária relacionada a sua ancestralidade quilombola. Resquícios do estrangulamento histórico da identidade racial produzida pelo processo escravista e do racismo presente até hoje nas relações sócios raciais.

O recrudescimento relativo às ações de reconhecimento das comunidades descendentes de antigos quilombos e/ou existentes nas extensões desses territórios, enquanto comunidades negras que se organizaram coletivamente em terras compradas ou doadas antes e pós-abolição, se dão principalmente com a estruturação da Secretaria Especial de Políticas e Promoção para a Igualdade Racial –SEPPIR, a organização de uma Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial e o Programa Brasil Quilombola, lançado em 2004.

Efetivamente são recentes as ações públicas na garantia de direitos dos quilombos. Somente em 2003, através do Decreto n.º 4.887/03, instrumentaliza uma gerenciamento sobre a regularização fundiária dos territórios quilombolas e demais políticas públicas, ao regulamentar o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos que trata o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

Esse processo de efetivação de direitos, embora tenha avançada no que fere a fase de certificação das comunidades. Ainda tem se constituído de grandes dificuldades e morosidade para a titulação dos territórios, dado aos variados entraves políticos, de gestão, estruturais e judiciais. Lembremo-nos que recentemente, ocorreu o julgamento de uma ação de inconstitucional do Decreto 4.887/2003, como referido acima, trata-se da regulamentação da titulação das terras ocupadas por descendentes quilombolas. Essa situação provocou uma movimentação intensa de toda a organização social quilombola no país, através de manifestações, articulada pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas. Por ocasião dessa ação, o Supremo Tribunal Federal, votou pela improcedência da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3239, impetrada pelo Partido da Frente Liberal (PFL), atualmente, registada pela sigla partidária DEM – Democratas.

Essa vitória quanto a garantia de direitos do segmento quilombola, ocorrida nesse embate judicial, se encontra novamente ameaçado, agora, pela gestão governamental. Na qual o novo cenário político do país, em que o atual presidente desde a campanha eleitoral, já se posicionava contrário as políticas e demarcação de terras para quilombolas. Logo após sua pose, como um dos primeiros atos decretado pelo atual presidente, edita a Medida Provisória (MPV Nº 870/2019), segundo a CONAQ, a ação é uma antecipação de um "etnocídio" dos quilombolas, por abrir brechas para submeter as questões de demarcação de terras quilombolas e indígenas com direta ação de interesses políticos dos ruralistas, ao colocar a Funai e do Incra ao Ministério da Agricultura.

A questão é, que a luta por direitos dessas comunidades perduram até hoje. Por um bom tempo persistiu um silêncio sobre as comunidades quilombolas na atualidade, aqui vista como contemporâneas. No Estado, a visibilidade da população quilombola só vai ganhar uma maior expressão com as discussões levantadas pelo movimento negro e algumas lideranças quilombolas que começaram a despontar na região a partir das lutas e reivindicações do trato das políticas públicas. Inicialmente essas lutas por certificações se dão em Nossa Senhora do Livramento (com a luta das Comunidades de Mata Cavalo) e Vila Bela, espalhando-se para as demais regiões com histórico de existências de territórios quilombolas. Nesse processo, dinamização das informações sobre os direitos das comunidades negras tradicionais, o Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial CEPIR-MT, teve um papel importante nessa articulação.

É nesse contexto que as comunidades Exu e Pita Canudo, com outras, em decorrências de seus contextos históricos e ancestralidade negra na composição territorial e cultural, adentram ao grupo de comunidades reconhecidas como "remanescentes" de quilombos.

Os negros adentram as terras mato-grossense com a fixação do povoamento, através das monções originárias de São Paulo e mais tarde com a liberação da navegação dos rios da bacia amazônica, permitindo a atividade da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, entre os anos 1752 e 1778, parte de negros escravizados, dentre estes, africanos, chegaram por essa rota, especialmente os que destinados à Vila Bela da Santíssima Trindade (VOLPATO 1996).

Com esse tráfico de negros, foi se dando o fenômeno de formação de quilombos, ocorrendo durante todo o período escravista em Mato Grosso. Nos documentos oficiais, são vários os registros a respeito da escravidão e antigos quilombos, destacam-se os trabalhos de Bandeira (1988) e Volpato (1993) em que registraram os infortúnios para as autoridades da época e as ações governamentais para sua destruição. Destaca-se o quilombo na fronteira oeste, como o Quilombo Grande e/ou Guariterê em Vila Bela da Santíssima Trindade, como também em Cáceres, os que se formaram ao longo do Córrego da Piraputanga, Rio Paraguai e seus afluentes (Cabaçal e Sepotuba), os quilombos em Chapada dos Guimarães e outros, que foram pesquisadas a partir de documentos oficiais.

Em se tratando da população negra é cabível observar que a própria região da Morraria é circunscrita por territórios quilombolas, possuindo assim, reminiscências históricas dos antigos quilombos no período colonial, como o caso do quilombo Sepotuba com relativa proximidade, da hoje, Comunidade Exu e o quilombo Piraputanga, outrora formado nas mediações de Pita Canudo, conforme alguns documentos históricos demonstram.

Hoje, as populações quilombolas na região oeste de Mato Grosso, pertencentes ao município de Cáceres, são constituídas pelas comunidades, Chapadinha, Exu, Sant'Ana, São Gonçalo, e Pita Canudo, este último, corresponde ao território Quilombola, onde estão as comunidades: Pratudá, Monjolo, Sinhá Branca, Bebedouro, Mato Grande, Água Milagrosa (Buracão) e circunvizinha (inclusive com ocorrências migrações internas) com Quilombo, Ponta do Morro, Roncador e Taquaral.

Todos as comunidades quilombolas estão localizados na região da Morraria (comumente todos os moradores desse espaço geográfico, são chamados de morroquianos, designando as comunidades rurais tradicionais constituídos nos vales de morro), as comunidades certificadas como quilombolas, compreende um aspecto da formação sócio-cultural desse espaço geográfico, todas encontram identificadas ou reconhecidas pela Fundação Palmares, mas ainda não possuem titulação pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

Os quilombos nas produções acadêmicas em Mato Grosso

O inventário de teses e dissertações desenvolvidas principalmente nos Programas de Pós Graduação em Educação, sobre quilombos em Mato Grosso, aqui apresentada refere-se aos dados dos programas de Educação e História[1] – as produções da História foram inclusas por entender que essa área de conhecimento possuem bastante relação nas produções de conhecimento sobre a questão, principalmente envolvendo os estudos documentais.

Ao todo, foram identificadas 23 pesquisas, destas 19 (dezenove) são dissertações de mestrado defendidas no PPGE/UFMT e 02 (duas) no PPH/UFMT, as demais são duas teses de doutoramento (01 na Educação e 01 na História).

No programa de pós-graduação em História, consta a (dissertação) Quilombo Mata Cavalo: Terra, Conflito e os caminhos da Identidade Negra, de Silvânio Paulo de Barcelos (2011). A abordagem com enfoque na história documental sobre a origem do quilombo e da memória na identidade negra do quilombo. O trato da memória está ligada a história do território, constituída nos antepassados "escravizados, forros e cativos" que viveram na Sesmaria Boa Vida (hoje Quilombo Mata Cavalo). Após a doação da antiga dona para "seus escravos, forros e cativos, em 1883, foram responsáveis pela própria origem desse Quilombo",

[1]Os trabalhos mencionados estão disponíveis nas páginas on-line do Banco de Teses e Dissertações das pós-graduações mencionadas.

onde se desenvolveu um modo de vida de relações e trabalho comunal. A história de permanência no território enquanto um espaço e território negro compreende mais de cento e vinte anos e que ainda hoje resistem à pressão de alguns fazendeiros da região na disputa pela terra. O autor compreende que os integrantes da comunidade, particularmente os mais novos "apropriam do conceito "quilombola" buscando um possível desfecho favorável ao processo jurídico em trâmite na Justiça Federal".

Em sua pesquisa de doutorado, na mesma comunidade, sob o título — Comunidade Negra Rural da Mutuca: conflito de memórias e a disputa pela "terra dos ancestrais" — 1883/2015, Barcelos (2016), aborda a identidade quilombola, assumida, segundo os critérios de auto identificação. Coloca em foco as problemáticas em torno da questão, observando que para a comunidade a assunção quilombola, somente caracterizou como um instrumento de luta a mais em torno da titulação definitiva daquelas terras. Em boa parte dos membros da Mutuca, segundo o autor, não incorporaram a dimensão étnico-cultural quilombola. Soma-se a esse contexto os conflitos internos em relação à terra, marcado por denúncias e acusações. Aponta ainda, que existe posturas de pessoas no grupo de reconsiderar o termo quilombola na intitulação da Associação. Em análise dessas questões identitária e o fato da terra da comunidade ser fruto de uma doação, considera que a identidade quilombola da comunidade é uma invenção.

Lordelo (2010) desenvolve uma pesquisa no campo da história, tendo como objeto a escravidão negra na fronteira oeste da capitania de Mato Grosso, trabalhando com documentos com registros de fugas, capturas e formação de quilombos. Apresenta analises documentais com evidências de rotas de fugas de escravos negros, registros sobre quilombos e fugas para as missões jesuíticas espanholas. Conforme sua pesquisa, registra que os escravizados negros traficados ao centro da América do Sul, se rebelaram com fugas, ultrapassando as fronteiras colônia portuguesa, adentrando os domínios castelhanos. Apresenta em estudos a cartografia das rotas de fugas dos escravizados e as localizações aproximadas dos principais quilombos existentes na fronteira.

Bruno Pinheiro Rodrigues em *"Homens de Ferro, Mulheres de Pedra": Resistências e Readaptações Identitárias de Africanos Escravizados. Do Hinterland de Benguela aos vales dos Rios Paraguai-Guaporé e América Espanhola – Fugas, Quilombos Conspirações Urbanas (1720-1809)*, a tese investiga através de análises documentais, o percurso e trocas culturais efetuadas por africanos escravizados nos períodos de 1720 a 1809, desde o *hinterland* do porto de Benguela, incluindo as fugas e o re-começo da vida nos quilombos organizados na região

vale do Guaporé ou nas cidades castelhanas da América Espanhola. As informações correspondem a rota para chegar até a Província de Mato Groso, que intercalava caminhos fluviais e terrestres, em que os negros estavam expostos a numerosos perigos, para aqui serem empregados na mineração intercalada com atividades agrícolas e domésticas. Contudo, as fugas são fatores que contrariaram as expectativas dos senhores escravistas, os que fugiram recomeçavam suas vidas nas fronteiras entre as coroas ibéricas, que poderiam concretizar na formação de quilombos, com a adesão de indígenas ou nas cidades espanholas fronteiriças. Sobre as investigações quilombolas, figura o Quilombo Grande, que foi liderado pela africana Teresa de Benguela, que como uma "hidra", renasceu após incursões e se configurou em um local de trocas e reelaborações culturais, principalmente entre indígenas e africanos. Já no lado da fronteira espanhola, destacou-se a tentativa de uma rebelião protagonizada pela aliança entre negros fugidos da América portuguesa e escravizado da América espanhola e indígenas contra as autoridades políticas de Santa Cruz de La Sierra. Assim, o itinerário do tráfico de negros foi marcado por casos em que indivíduos lutaram com (armas, fugas e conspirações) por uma vida possível além do cativeiro, resistindo e adaptando identitariamente.

Na educação é onde se concentra o maior número de pesquisas sobre os quilombos contemporâneos, nesse aspecto, os estudos de Maria dos Anjos Lina dos Santos (2007) - Memória e Educação na Comunidade Quilombola de Mata Cavalo, inaugura na pós-graduação e dentro da linha de pesquisa Movimentos Sociais e Educação Popular e bem como no NEPRE , a investigação acadêmica obtendo como lócus o quilombo e suas especificidades, fez uma averiguação do processo histórico do grupo, dos mecanismos de transmissão e manutenção de suas raízes culturais, utilizando-se da narrativas — memória de seus moradores e documentos. As decorrências apontaram que a memória foi fundamental na construção da identidade do grupo e na conservação dos valores ancestrais transmitidos de geração em geração. Através de documentos auxiliados pela memória, registra a história e ancestralidade negra do território, monta uma árvore genealógica dos grupos familiares dos quais descendem os quilombolas atuais. A educação informal foi caracterizada nas dinâmicas das festas tradicionais, a organização social, do trabalho, e as experiências vividas no cotidiano das famílias e nas relações sociais estabelecidas no interior do quilombo, aponta a luta pela educação e o significativo papel das mulheres pela garantia da terra, na preservação da cultura relativa às atividades de benzeções, de rezadeira, como conhecedoras das plantas medicinais e outros.

Rosana Manfrinate (2011), com a dissertação de mestrado Histórias Femininas: Poder, Resistência e Educação no Quilombo de Mata Cavalo, faz reflexões sobre processo de educação

contínua a partir da experiência de um grupo de mulheres do quilombo de Mata Cavalo, interpretada à luz da Educação Ambiental a importância do reconhecimento da própria identidade e do seu território como forma de aprendizagem, os saberes e as lutas no quilombo. São narrativas femininas na qual a história de vida de Dona Tereza Arruda, enquanto liderança do quilombo. As memórias femininas quilombolas, como herança, dizem respeito a personificação da Cecília Rita da Silva, uma ex-cativa. Porém, de forma ampla, para a pesquisadora, ancora-se em uma dimensão de um feminino etéreo pertencente a história local, que no presente possuem representativas expressões, em comum com as atuais mulheres do quilombo, dado a descendência africana e a "escravidão".

A pesquisa de Janaina Santana da Costa, intitulada, Espaços de Esperança: a produção associada da vida na Comunidade São Benedito Remanescente dos Quilombos – Poconé-MT (2017), trata-se de uma tese de cunho teórico marxista, em que o materialismo histórico é utilizado como método de interpretação da realidade estudada. O enfoque dos/as trabalhadores/as na Farinheira da Comunidade São Benedito, associados/as estudando o trabalho associativo seus aspectos, organizacional e político-pedagógica como uma estratégia de produção que questiona a lógica capitalista, pela posse coletiva dos meios de produção, onde a associação é tida como "espaço de esperança". As especificidades das comunidades estão retratadas nas crenças e tradições.

Pesquisa semelhante já tinha sido realizada por Lirian Keli dos Santos em 2013, na dissertação, Trabalho, Produção Associada e Produção de Saberes na Comunidade Tradicional Imbê-MT, utilizando-se de entrevistas, desenvolveu a partir das leituras dos conhecimentos sobre a produção associada da comunidade, que para além da produção de postos de trabalho, existem formas de viver na terra tradicional, refletidas nas dinâmicas de produção de saberes, educação, conhecimento e relações sociais. Constatou que o domínio coletivo do processo produtivo e as práticas com características autogestionárias na organização do trabalho foram preponderantes para o desenvolvimento das atividades na agroindústria. Ainda, a relação da produção associada na comunidade está intimamente atrelada a uma concepção de mundo menos exploratório, uma visão que está relacionada aos saberes das experiências vividas pelos seus integrantes, dado a sua condição de comunidade tradicional.

Outra pesquisa que também enfoca o trabalho associado é desenvolvido por Mariana de Fátima Guerino (2013), intitulada O Movimento dos Saberes na Produção da vida na Comunidade Quilombola Campina de Pedra, com leitura materialista histórica da produção e saberes da comunidade. Diferentemente, das demais pesquisas nessa linha, salienta sobre a

identidade quilombola da comunidade, a relação dos seus descendentes com à terra, na criação e manutenção de formas solidárias de vida relativa à raiz histórica dos antepassados.

Déborah Luíza Moreira (2017), no estudo intitulado Território, luta e educação: dimensões pulsantes nos enfrentamentos dos conflitos socioambientais mapeados no Quilombo de Mata Cavalo, mapeia os conflitos socioambientais vivenciados pela população, usando da Metodologia Cartografia do Imaginário e pelo Mapa Social. Foram identificadas e denunciadas situações de injustiça ambiental e violações de Direitos Humanos e da Terra. O mapa dos conflitos apontam conflitos socioambientais entre quilombolas e o Estado; quilombolas e fazendeiros; quilombolas e sem terras (sem ligação ao MST); e entre quilombolas. As motivações desses conflitos são: a disputa por terra, especulação Imobiliária, desmatamento, pecuária, queimadas, garimpagem de ouro, disputa por água e uso de agrotóxicos. A educação escolarizada nesse contexto, tornou-se uma tática de luta e resistência, dinamizadas pelas disciplinas curriculares, dos projetos escolares e o desenvolvimento de fortes vínculos entre escola e comunidade.

A pesquisadora Jocimar Jesus de Campos (2017), no trabalho — As narrativas míticas da Comunidade Quilombola de Morrinhos / Poconé / MT e os fazeres Escolares, em sua dissertação trata das relações entre as narrativas e memórias partilhadas na comunidade quilombola com os saberes e fazeres da Escola Municipal Professora Catarina Antônia da Silva. A pesquisa trata da caracterização histórica, identitária e cultural do universo quilombola de Morrinhos fazendo descrição das narrativas míticas existente no grupo social e concomitantemente, analisar os materiais didáticos, o Plano Político Pedagógico e as práticas pedagógicas da escola contemplavam essas narrativas. Utilizando-se do método etnográfico e a história oral, evidencia que a valorização do patrimônio sociocultural da comunidade tratado no PPP e currículo de forma incipiente e, ainda utilização de livro didático com reproduz da cultura local de forma eurocêntrico. Ainda, as narrativas míticas, são pouco exploradas pedagogicamente não fazendo do currículo oficial.

Maria Helena Tavares Dias (2017), em sua dissertação Entre Memórias e Narrativas dos Festeiros das festas de Santo do Território Quilombola Vão Grande em Barra do Bugres, aborda as dimensões educativas presentes nas festas de santo, no quilombo Morro Redondo, tendo como ponto central a vidas dos festeiros para isso analisando como história oral e de vida dos festeiros, para entender a preservação da memória e das tradições culturais. A dimensão educativa apontada pela pesquisadora apresentaram elementos importantes para as reflexões da educação informal e cultura local.

A pesquisa realizada por Benedita Rosa da Costa (2017) — Comunidade Quilombola Tanque do Padre: Memórias, Narrativas e Vivências, analisa por intermédio da narrativa de seus moradores, desde o deslocamento vivenciado pelos seus fundadores de outro território quilombola, que atualmente forma o complexo Quilombola Mata Cavalo, no município que faz limite com a cidade onde localiza o quilombo pesquisado. Os resultados entre outros aspectos relativos a conquista da terra, evidencia práticas e valores culturais herdadas pelos mais velhos e passadas para os mais jovens da comunidade. Aponta também problemáticas como a falta de políticas públicas para a educação, saúde, moradia, abastecimento de água, segurança, transporte escolar, estrada, saneamento básico, infraestrutura para escoamento da produção.

Herman Hudson de Oliveira (2011) em sua pesquisa Dança do Congo: educação, expressão, identidade e territorialidade através de bases históricas e etnográficas investiga a musicalidade do Congo e relação ambiental e pedagógica. Aponta que a dança do Congo, interpretada como dança ritual, nasce no quilombo Mutuca, posteriormente teve ocorrência concomitantemente no núcleo urbano do município de Nossa Senhora do Livramento. Segundo o pesquisador está ocorrendo perdas de práticas ancestrais que apoiam dentre a questão do Congo outros aspectos destas comunidades. A educação ambiental crítica está vinculada aos grupos sociais estudados, principalmente no complexo Mata Cavalo, ainda que de maneira insipiente.

Augusta Eulália Ferreira (2015) em Educação Escolar Quilombola: Uma Perspectiva Identitária a partir da Escola Estadual Maria de Arruda Muller, utiliza-se da etnografia realizada na comunidade Abolição, território quilombola, no Município de Santo Antônio de Leverger para investigar sobre a Educação Escolar Quilombola. Os dados analisados indicam a existência de conflito na comunidade, configurando uma dinâmica de uma identidade em gestação, vivenciada na escola. As dificuldades de efetivação educacional na formação e fortalecimento da identidade quilombola e das relações étnico-raciais evidenciam os entraves ligados a reprodução da educação colonialista e eurocêntrica que a escola quilombola, perceptível na desvinculação da história e territorialidade local.

Bruna Maria de Oliveira (2017), em Práticas Corporais e os Fazeres Pedagógicos: perspectivas da Educação Escolar Quilombola, realizada na comunidade Campina de Pedra e Chumbo, tratando dos aspectos educacionais das escolas municipais nesses quilombos, onde faz um trabalho etnográfico conjuntamente com entrevistas semiestruturadas. Sobre os aspectos corporais desenvolvidos nas comunidades foram identificadas as danças tradicionais, jogos esportivos e brincadeiras, revelando um hibridismo cultural. Em relação à educação escolar

quilombola, a pesquisa mostra um processo de organização da modalidade de ensino e uma precarização das instituições de ensino.

Francisca Edilza Barbosa de Andrade Carvalho (2016), Educação Escolar Quilombola na Comunidade Baixio — Barra do Bugres/MT: avanços e desafios, de cunho etnográfico analisar o projeto pedagógico em que medida, e como, a Escola Estadual José Mariano Bento, sobre a história das comunidades do território quilombola, na qual está inserida a comunidade — diagnosticando que mesmo diante de desafios como a questão de trafegabilidade dos alunos para chegar a escola, existe uma para efetivar ações pedagógicas voltadas o trato da história do território quilombola.

Vanesa Alves de Morais (2018), na dissertação Educação Escolar Quilombola: Saberes e Fazeres Docentes no Contexto da Escola Verena Leite de Brito, Vila Bela-MT, desenvolve uma etnografia, juntamente como uso de memória, utilizando-se de entrevistas semiestruturadas. Os resultados informam que as práticas pedagógicas dos docentes ministrantes das disciplinas (Ciência e Saberes Quilombolas) para a educação escolar quilombola na rede estadual, realizam uma educação contextualizada, mas ainda tímido, possuindo problemas que compromete o desenvolvimento de uma pedagogia quilombola, dadas as condições adversas referente a infraestrutura, como recursos e materiais pedagógicos, falta de diálogos e as formas de assegurar condições dignas de trabalho e formação profissional.

Labirinto de Gênero e Ambiente: diálogos com alguns jovens quilombolas da comunidade de Mata Cavalo, é um Estudo de Caso, desenvolvido por Elizete Gonçalves dos Santos em 2015. Ao pesquisar sobre percepção de gênero pelos jovens, alunos do ensino médio da Escola Estadual Professora Tereza Conceição de Arruda, evidenciou o pouco envolvimento dos jovens com a luta histórica da comunidade, embora conheçam o histórico dos embates, por meio da oralidade, contadas pelos mais antigos da comunidade. O espaço quilombola percebido pelos estudantes é tido como o lugar da origem de suas famílias, de suas raízes identitárias e africana. As percepções de gênero pelos jovens evidenciam estereótipos com papéis diferenciados e fixos para homens e mulheres ao definir o espaço público como masculino e a casa, o espaço de atividade feminina, constituindo dessa paradoxos na comunidade já que as mulheres são conhecidamente protagonistas na lutas públicas contra a expropriação de suas terras, inclusive com comparações em pesquisas acadêmicas.

Zizele Ferreira dos Santos (2016) em seu estudo -Situações Juvenis: Juventudes e Políticas Públicas No Quilombo Morrinho em Poconé/MT, analisou o cotidiano de dezessete jovens quilombolas, com enfoque nas práticas sociais, políticas, culturais e educativas. Os

resultados apontaram que o cotidiano de grupo é marcado por vínculos com o espaço social, onde constroem sociabilidades com diferentes experiências permeados de expressões culturais, momento de ocorrência de importantes processos educativos. A comunidade sofre com os descasos governamentais expressas na falta de políticas públicas em todas as áreas, que atenda as demandas da comunidade. O quilombo conseguiu manter as manifestações culturais do ser mato-grossense e negro, nos quais os jovens fazem parte da manutenção desta cultura. Embora existe um desejo dos jovens em permanecer na sua comunidade, mas a ausência da implementação de políticas públicas educacionais no território do quilombo e valorização do patrimônio material e imaterial das suas terras, forçam situações de desistências.

Ronaldo Henrique Santana (2011), Serpentes e Educação Ambiental: Mediatizando Saberes no Quilombo de Mata Cavalo, o estudo é sobre os mitos relacionados às Serpentes e a relação da Educação Ambiental, nos saberes das narrativas sobre serpentes, onde se teve conhecimento o uso por quilombolas de remédios naturais no tratamento do ferimento proveniente da picada de cobra, benzeção. As abordagens com dimensões de saberes com relação à saúde e conhecimentos de remédios existentes na natureza da região, apresentam os conhecimentos locais relativos às épocas do ano e fase da lua, não recomendável para adentrar na mata, dado o perigo eminente de ser picado por cobras.

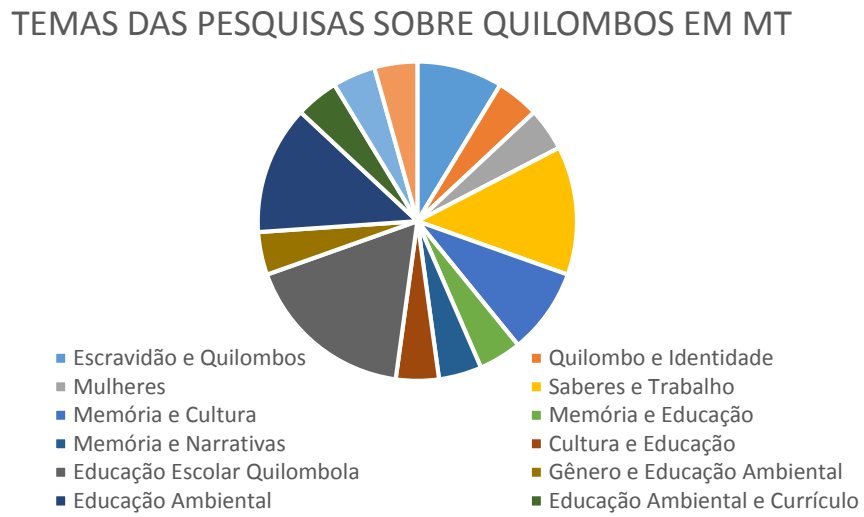
O estudo de Luciano da Silva Pereira (2017) — Trajetória de Vida, Estratégias de Resistência e Protagonismo de Professoras Quilombolas da Comunidade de Chumbo/Poconé/MT, a partir da etnografia, entrevistas semiestruturadas e história de vida, com as professoras da comunidade quilombola Nossa Senhora Aparecida do Chumbo, desvelando a trajetória de vida, as experiências racistas e como buscaram por meio dos estudos e da profissão docente o respeito, a superação e o reconhecimento pessoal e profissional.

A pesquisa Entre Linhas e Nós: Um Olhar da Educação Ambiental sobre o Currículo na Comunidade Quilombola de Mata Cavalo de Amanda Martins de Espíndula Areval (2018), conjecturou sobre a importância do currículo no contexto de uma escola quilombola, tendo como eixo a educação ambiental, desenvolveu estratégias de coletas de dados como momentos de diálogos, reflexões e trocas de saberes, relacionando escola, comunidade e grupo pesquisador no processo formativo. Foi analisado que a educação ambiental tem papel fundamentalmente político, de reflexão sobre a formação histórica e social do quilombo. As narrativas, revelam que ao se olharem sob a ótica da educação ambiental popular e se perceberem como agentes produtores de saberes, trazendo as multiplicidades de conhecimentos existentes no quilombo ligando escola, comunidade e ambiente à sua luta social.

Cristiane Carolina de Almeida Soares (2018), em seu trabalho Educação Ambiental na Comunidade Quilombola de Mata Cavalo: diálogos da arte, cultura — trata sobre a natureza, manifestações artísticas e culturais fundamentais no processo de educação popular, no quilombo, mapeamento social com ênfase na cultura da comunidade quilombola inspiramo-nos na metodologia Mapa Social em diálogo com a arte-educação-ambiental e a sociopoética, apresenta as táticas de resistência no território, com os principais aspectos mapeados. Inclu-se no trabalho a criação "Boneca quilombola Iansã" para dialogar com os dados referentes ao Mapa Social da Cultura Quilombola de Mata Cavalo – Expressões Artísticas, tais como os artesanatos produzidos pelo povo do quilombo, o jogo da capoeira, as danças da tradição local, a espiritualidade e a fé das rezas, em que evidencia os aspectos culturais com suas dimensões e formas de manifestações e criações: Religiosidade (Benzeção – Cenáculo - Missa – Novena - Reza cantada); Artesanatos com (Algodão, Barro — Cabaça- Fibras naturais, Sementes, Madeira, Metal) Danças (Cururu, Dança Afro, Dança de roda, Dança do Congo, Dança de São Gonçalo, Dança Hop Quilombola, Siriri) e Jogos (Capoeira) e no mapa cultural das comidas, apresenta os pratos típicos consumidos no quilombo.

Essas foram as investigações acadêmicas elencadas que melhor podem ser observadas no gráfico abaixo, o conjunto dos temas tratados nos quilombos. Observa-se que nenhuma pesquisa foi desenvolvida nas comunidades Exu e Pita Canudo, se tratando de uma abordagem ainda inédita no registro das histórias desses quilombos.

Gráfico 1- distribuição das abordagens tratados nas pesquisas defendidas nas pós-graduações



Fonte: elaborado pele autora a partir dos dados levantados no Banco de Teses e Dissertações da PPGE/UFMT e PPGH/UFMT.

O arrolamento sobre as pesquisas abordando os quilombos, demonstram a existência desses estudos significativos, contudo, são poucos sobre essas comunidades na contemporaneidade, ainda mais considerando que são 70 comunidades já certificadas como quilombo e algumas outras identificadas. Pode-se observar que no inventário de teses e dissertações dos programas de pós-graduação em educação, os temas abordados são diversos, nos quais a educação escolar quilombola e ambiental, têm enfoques maiores nas investigações.

Um aspecto importante a ser salientado em relação às pesquisas abordadas, é o estudo da memória e as buscas de expressar a educação não escolarizada, questões as quais são também tratadas na minha pesquisa. Observei que a memória abordada em todas as pesquisas a fazem referência, enquanto um elemento importante para registrar a história das comunidades quilombolas, fato do qual concordo e, busco desenvolver neste estudo. A memória subjacente a oralidade por entende-la, como um elemento característico das comunidades negras, que não tiveram sua história e saberes registradas e valorização da sua cultura.

Inclusive no caso desta pesquisa, os depoimentos constituem em muitos momentos, memória da memória. Compreendendo que essas memórias dos antepassados, não registrada, dado todo o silenciamento existente em relação essas comunidades. Mas essas memórias ainda veiculam na comunidade, através da oralidade, constituindo-se de aspecto cultural (que transmite história, saberes, religiosidade e percepção de mundo), fazendo com que construíssem um sentimento de pertença com o território. Assim, a oralidade, torna o veículo de resistência no repasse e contar das suas histórias, conhecimentos diversos, a ponto de permitir, o registro da memória social do grupo e elementos históricos de seus antepassados, ainda vivo na memória da comunidade.

Alguns outros elementos das pesquisas aqui, registradas que merece observação, refere-se as percepções e conceitos de quilombo. Foi perceptível em alguns estudos, a não menção ou ao mesmo diretamente, da condição de comunidade quilombola e/ou negra, numa preferência de trata-las como grupos campesinos ou tradicional, volatilizando as questões raciais da sua formação enquanto grupo social, traz implicações nas análises de uma realidade de uma comunidade como esta, em discussão. Conjuntamente, estão os aspectos conceituais relativos aos quilombos, onde se encontram os debates políticos, jurídico e identitário, tornando essas definições uma contenda conceitual. Sabendo-se que o termo quilombo está em disputa, não trazer à tona os fatores que aludem esse debate, pode conduzir equívocos. De maneira que é básico nas definições do termo, para não incorrer em afirmações que podem diminuir a suas resistências. Como, por exemplo, afirmar que os quilombos na atualidade são apropriações e/ou

invenções, devido ao termo quilombola, que ao meu entender são equivocadas, se não trazer as complexidades que a envolve.

Independente do recorte teórico e do objeto de estudo que envolvam as comunidades negras tradicionais/quilombolas, esteja no campo ou na cidade, as conceituações sem as observações das questões raciais, que tem implicadas nas formas de exclusões e imbricando em complexas formações identitárias e culturais. Essas escavações são importantes no trato das comunidades quilombolas contemporâneas, considerando que o termo quilombo, atualmente, está envolto a um processo de construções de identitárias em meio as questões jurídicas travadas pelos seus integrantes na luta histórica pela legalidade e permanência no território.

A educação nas pesquisas, possuem abordagem principalmente em relação ao contexto escolar (as políticas educacionais, currículo, estrutura, etc.). A educação ambiental, nos quais abordam os desafios da escolarização nas comunidades e os aspectos culturais. Os saberes existentes nessas comunidades são abordados, mas a dimensão educativa dessa abordagem no campo da educação não escolar, compreendendo o aspecto "informal", em que pese esses processos educativos nas construções socioculturais, ainda são poucas.

Os processos educativos não escolares na pesquisa

Os processos educativos abordados na pesquisa, estão no campo da educação não escolar, especificamente da categoria educativa informal, que Ghon (2006, p.29), aponta em seus estudos, como aquela que atua em ambientes espontâneos, ocorrendo nas relações sociais se desenvolvem segundo gostos, preferências, ou pertencimentos herdados.

São as relações sociais, as atividades culturais nos cotidianos e vivências dos quilombolas o lugar, do desenvolvimento dos processos educativos, ocorridos de maneira espontânea, das práticas que envolvem "pertencimentos herdados" — perceptíveis principalmente nas atividades laborais, relações sociais, ações culturais, costumes, práticas alimentares e religiosas.

Esse aspecto de percepção de educação é pouco abordado, tornando-se um desafio para o registro, mas bastante significativo para entender a continuidade da cultura quilombola a dinâmica dos saberes existentes produzidos e ainda, das possibilidades de diálogos da educação informal com a escolar quilombola. Que na sua especificidade prima por uma dimensão pedagógica significativa e considere as resistências de seus territórios e da humanidade, de seus indivíduos de produzirem conhecimentos, que buscam ser e estar no mundo, caracterizado pelos seus modos de vida.

Na abordagem em questão, a educação está discutida num sentido mais amplo, podendo ser entendida como práxis de socialização presente, onde os processos educativos subjacentes as práticas sociais e atividades cotidianas são difusores dos conhecimentos e saberes na comunidade quilombola e auxilia produção de identidade grupal.

A ideia da educação fora do espaço escolar, estão comumente, englobada no campo da educação não escolar, caracterizando os processos educativos que acontecem fora da escola, muitas vezes em organizações culturais, movimentos sociais e outras entidades com ações no campo social. Onde, ocorre uma intencionalidade formativa do viés de ensino-aprendizagem, político, cultural, esportivas e outros. Nesse campo de acepções incluem-se também peculiaridades da educação dita como informal, esta, mais relacionada a educação ocorrida no cotidiano e espontaneidade das vivências sociais e culturais dos indivíduos. Ao tratar a relação educação formal e informal. Fernandes (2017, p.500) diz:

> A "educação informal" trata das mesmas experiências ou similares, que podem ser consciente e deliberadamente incrementadas por meio de conversa, explanação, interpretação, instrução, disciplina e exemplo de pessoas mais velhas, de pares e de outros, tudo dentro do contexto de vivência individual e social do dia a dia. Alguns incrementos podem pretender ser educativos, mas as próprias experiências não são planejadas conscientemente para isso. Alguns incrementos de experiências da vida real constituem a educação informal - nesse caso, a educação não formal é usada sob o termo "informal".

Saliento, que existem poucos escritos sobre educação não escolar, sendo esse ainda um conceito em processo, inclusive com críticas relativas quanto a terminologia, como o trato de educação informal ou educação não-escolar. Em que a informal, residiria as atividades educativas cotidianas como de grupos socioculturais, das ações educativas das relações em contextos familiares e/ou de comunidades.

Entendo que os saberes desenvolvidos nos territórios quilombolas, possuem dimensões educativas enormes na produção cultural e identidade dos territórios estudados, sendo de suma importância para a ampliação de conhecimentos e essencial para a articulação e desenvolvimento da Educação Escolar Quilombola, enquanto uma especificidade da educação básica.

Dilemas conceituais e metodológicos enfrentados nos estudos

Conforme já adiantado, neste trabalho, apresenta-se o resultado dos registros da memória dos quilombos Exu e Pita Canudo, são duas comunidades marcadas por

deslocamentos e migração interna e externas, esta última, forçada por condições de violências decorrentes disputas pela terra e por diferentes forma de expropriação.

O estudo é conduzido a partir de uma triangulação entre fontes documentais, entrevistas e observação nos quilombos, com referenciais teóricos inter e multidisciplinar recorrendo a campos distintos das Ciências Humanas , Sociais e Linguagem no auxílio das análise do estudo de um grupo social complexo, como os quilombos. Pois os diálogos de saberes constituem desfragmentação de análise que conforme a crítica de Morin (2003, p. 149), "os setores especializados do saber são compartimentados e fecham-se em um domínio, muitas vezes delimitado [...]".

Na diáspora o quilombo ganhou ressignificações que impregna elementos históricos diaspóricos negro, marcados pelas dinâmicas das relações raciais e imbricações políticos econômica de exclusão da população negra, de reelaborações visando a inclusão, presentes até hoje no contexto social brasileiro. As reivindicações por seu reconhecimento ganhou nas lutas sociais da população negra, compreendendo-os como territórios significativos das experiências afro-brasileira constituindo um legado de tradições ancestrais. Forçou-se com isso muitas outras definições de quilombo, ampliando, refutando a limitação e marginalização dos quilombos previstos no Conselho Ultramarino.

Compete ressaltar que o termo diáspora possui várias conotações, conforme a ideia da abordagem pretendida. Aqui, a noção de diáspora remete à dispersão forçada de negros pelas Américas e Europa, em que os africanos e seus descendentes, construíram movimentos e/ou maneiras de sobreviver a escravidão, de reelaborações culturais, produzir novas formas de espacialidades e processos identitários em contexto de desterritorialização. Exigindo desse jeito entender que a diáspora, também pode evidenciar o fluxo e o refluxo intercontinental. E, quilombo é um desses movimentos diaspóricos.

Os territórios quilombolas ficaram por muito tempo silenciados. Tratar sobre quilombos possuem suas relações históricas, sociais e culturais compreendendo um dos campos das resistências negras, de real semelhança com a formação dos *Kilombo* existentes em certas regiões africanas nos séculos XII e XVI. Conforme, Munanga (1996), com base nessas semelhanças, podem se esboçar alguns elementos gerais, como a gênese social e política dos quilombos reconstruída pelos africanos na diáspora negra brasileira. E, o uso da agricultura itinerante - deixando a terra descansar, a prática da queimada utilizando-se as cinzas como adubo. Um aspecto da forma de plantio utilizado até hoje nos quilombos contemporâneos.

Segundo Duprat (2003), houve um certo esvaziamento desses quilombos antigos, em determinado período. Depois disso, outros grupos tomaram posse desses territórios abertos por negros se refugiando da escravidão.

Pode-se dizer que esses territórios estão em verdadeiros processos de litígio, ocorrem sobreposições de muitos desses territórios, em novas ocupações de grupos migratórios, em situações alterando os nomes das localidades, com ocupações grande extensão de fazendas e/ou posseiros. As populações negras tradicionais sofrem com esvaziamentos forçados ou por força do abandono decorrente da ausência de políticas públicas. Para Bandeira (1988, p..35), "a presença e o interesse de brancos e negros sobre um mesmo espaço físico e social revela aspectos encobertos das relações raciais".

O significado mais amplo de quilombo, suas complexas formas organizativas e de intercâmbios, que alternam produções de subsistências e comercias, dos seus aspectos plurais e das produção de saberes específicos, da cultura de incorporação de diferentes e as suas dinâmicas em relação a manutenção da territorialidade quilombola, são significativos na percepção da realidade estudada. Nesse aspecto as abordagens para tratar essas questões quilombolas na pesquisa, dentre outros estão: Moura (1972); Carneiro (1988); Azevedo (1987); Bandeira (1988); Matos (1995), Volpato (1996); Carvalho (1996), Arruti (1997;2008) Gomes (1995;2006) Gomes (2006); Hampaté Bá (2010); Haesbaert (1999; 2004); Anjos (2006).

A memória e os processos educativos são os motes principais abordados nos estudos aqui apresentados. O objetivo é registrar a história e os processos educativos não escolarizados, tomando como base os elementos culturais e sociais na configuração das vivências socioculturais, o cotidiano, memória-oralidade, fazeres e saberes dos grupos quilombolas, para isso dialogando com Gonh (2006); Brandão (2004); Gaspar (2014) e; Zoppei (2014).

Nessa busca de identificar os referenciais da reconstrução social do passado, utilizando-se da memória social, dentro das possibilidades das abordagens dos autores para a contribuição da pesquisa baseiam em Halbwachs (1990), Pollak (1989) Bosi (2015); Le Goff (1990), Bosi (1994); Nora (1992); Gondar (1990) e outros. Entendendo a oralidade no contexto quilombola, como um aspecto sócio-cultural na produção de história e cultura, estando dessa forma subjacente a memória do grupo, para tanto o diálogo sobre essa questão dá-se com Hampaté Bâ (2010), Vansina (2010) e Bonvini (2001).

Nos territórios originários dos quilombos estudados, permanecem poucos descendentes de quilombos no caso de Exu, três famílias, e no caso de Pita Canudo, uma família com descendência direta com fundadores da comunidade, contudo, agora em condição

arrendatário[2] e um outro em situação de trabalhador na terra quilombola. Nessa complexidade de ocupação e reterritorização das famílias deslocadas para a cidades, que o estudo busca o estudo da memória social para registar essa história e os processos educativos não escolares presentes em suas vivências e saberes que dão a especificidades das suas culturas enquanto descendentes quilombola.

A memória aqui, é entendida como um instrumento intrínseco ao ser humano; a oralidade, por sua vez, é um elemento que permite, ao longo do tempo, transmitir até os dias atuais os aspectos históricos e as informações das experiências vividas e produzidas por determinadas populações em seus territórios de origem. De maneira que a memória está compreendida neste estudo subjacente a oralidade que reverbera a dimensões da história e das práticas culturais presentes nos processos educativos não-escolares nos quilombos, registrados e/ou repassados através da oralidade. Segundo Hampâte Bâ (2010, p. 125), a oralidade, é dotada de uma estratégia fluída e rigorosa, pois ela, "ao mesmo tempo, mantém a tradição viva, em um movimento constante, ora apelando para significantes estáveis, ora abrindo espaços para a criação de novos sentidos e interpretações, múltiplos, plurais".

Considera-se, além disso, que no estudo das memórias é necessária uma boa escuta, pois, por meio dela, podem ser evidenciadas vivências históricas e questões culturais das comunidades a serem investigadas. Além dos aspectos que evidenciam certo *ethos* dos grupos, há elementos de valores que contribuem, entre outras coisas, para uma (re)significação de identidades e para elaboração de um "capital cultural" vivido pelo coletivo dos quilombos.

Nesta pesquisa, guiei-me pela escuta, compreendendo que as falas dos quilombolas traziam uma oralidade advinda de uma memória de resistência ao tempo; simultaneamente, essa a oralidade representa uma forma possível de transmissão e registro da própria história e experiências nos territórios. Também me mantive ciente de que parte das memórias que ouvi dizem respeito à minha própria história como quilombola, há muito silenciada, não explicitada. Nasfalas dos sujeitos entrevistados foram tornando mais visível também, a trajetória da minha

[2]Relativo a inquilino, rendeiro. Caracteriza a situação de quem toma alguma coisa em arrendamento. "O arrendamento rural é conceituado a partir da definição de contrato agrário do artigo 92, do Estatuto da Terra e do artigo 13, da Lei n. 4.947/66, bem como do artigo 1°, do Decreto n. 59.566/66. Nos termos do artigo 3º do Decreto n. 59.566/66:- – artigo 92, do Estatuto da Terra e do artigo 13, da Lei n. 4.947/66, bem como do artigo 1°, do Decreto n. 59.566/66. Nos termos do artigo 3º do Decreto n. 59.566/66: O arrendamento rural é o contrato agrário pelo qual uma pessoa se obriga a ceder à outra, por tempo determinado ou não, o uso e gozo de imóvel rural, parte ou partes do mesmo, ou não, outros bens, benfeitorias e ou facilidades, com o objetivo de nele ser exercida atividade de exploração agrícola, pecuária, agroindustrial, extrativa ou mista, mediante certa retribuição ou aluguel, observados os limites percentuais da Lei" - (Poli, 2014, p. 87).

família. Deu-se, assim, um complexo encontro da pesquisadora com o objeto da pesquisa e com um elemento da sua própria identidade, agora em construção.

Pesquisas em territórios quilombolas têm implicações teóricas relacionadas ao trato das questões raciais pelo pesquisador e pelas dinâmicas próprias dada a realidade estudada, que possui complexas tramas históricas e sociais. Na busca de compreensões sobre o desenvolvimento territorial do quilombo, foram mobilizados diferentes tipos de conhecimentos. Em termos metodológicos, foram identificados os elementos históricos da formação dos quilombos e os processos educacionais que configuram as formas de sociabilidade e identidade cultural desses grupos. Em uma perspectiva sociológica, a memória, aliada à observação participante e aos dados documentais, foi usada para auxiliar nos estudos das comunidades Exu e Pita Canudo.

Na primeira parte da pesquisa, intitulada "Encruzilhadas metodológicas: os desafios metodológicos de dar voz ao passado em quilombos contemporâneos", é esboçado um panorama sobre o local da pesquisa e são apresentados os aspectos metodológicos e os enfoques conceituais aplicados na produção de dados e nas escolhas das análises, considerando uma abordagem educativa em relação à história e aos aspectos sociológicos e antropológicos

O segundo capítulo – "Trânsito negro na fronteira oeste de Mato Grosso: a população negra e a formação dos quilombos Exu e Pita Canudo", apresenta dados referentes aos registros documentais, abordando aspectos relacionados à população quilombola, evidenciando o trânsito de negro na fronteira mato-grossense e levantando questões referentes às resistências negras individuais e aos quilombolas existentes em Cáceres desde o período colonial.

"Quilombos, Territórios e Memória", trata-se do terceiro capítulo –abordando os aspectos históricos e atuais dos quilombos em relação às suas vivências e as suas tramas sociais, nos quais se articulam memória, as suas produções e saberes na conformação identitária do território, em uma dinâmica específica de fronteira.

No quarto capítulo – "Comunidade Exu – Memória e Resistências", são tratada as memórias que informam sobre a formação da comunidade, considerando a sua ancestralidade negra, suas histórias e resistências socioculturais na formação do território quilombola contemporâneo.

Com o capítulo cinco denominado "Quilombola Pita Canudo – entre Resistências e Reterritorização" – é dedicado as questões da memória a respeito da formação da comunidade, considerando as práticas sociais e histórias dos indivíduos quando no território e no processo des-territorialiação e re-territorização, como são vivenciados essas dimensões culturais.

O último capítulo - “Educação não escolar: Processos Educativos nas Comunidades Exu e Pita Canudo”, é discutido os processos educativos que envolvem os modos de vida e organização, nas comunidades, inclusive esses aspectos em contexto de des-territorização. São refletidos as abordagens do caminhar metodológico e os desafios de tratar a questão dos processos educativos em territórios complexos, as diferentes práticas educacionais no campo da Educação Não Escolar (ENE), que estão relacionadas com a Educação não formal e/ou Educação Informal. Seguido das reflexões sobre o papel dessas práticas como fonte de difusão e (re)elaboração de conhecimentos e saberes nas comunidades quilombolas, destacando esses processos educativos não escolares e os diálogos necessários com a Educação Escolar Quilombola.

Por fim, seguem-se as considerações finais – a “Realidades Inacabadas: Algumas considerações e evidências da Pesquisa nos Quilombos Exú E Pita Canudo”, onde são apresentados as reflexões finais dos achados mais importantes apontados pela pesquisa, bem como, as possibilidades de continuidade de algumas questões sobre os quilombos pesquisados.

CAPÍTULO 1

ENCRUZILHADAS METODOLÓGICAS:
os desafios de dar voz ao passado em quilombos contemporâneos

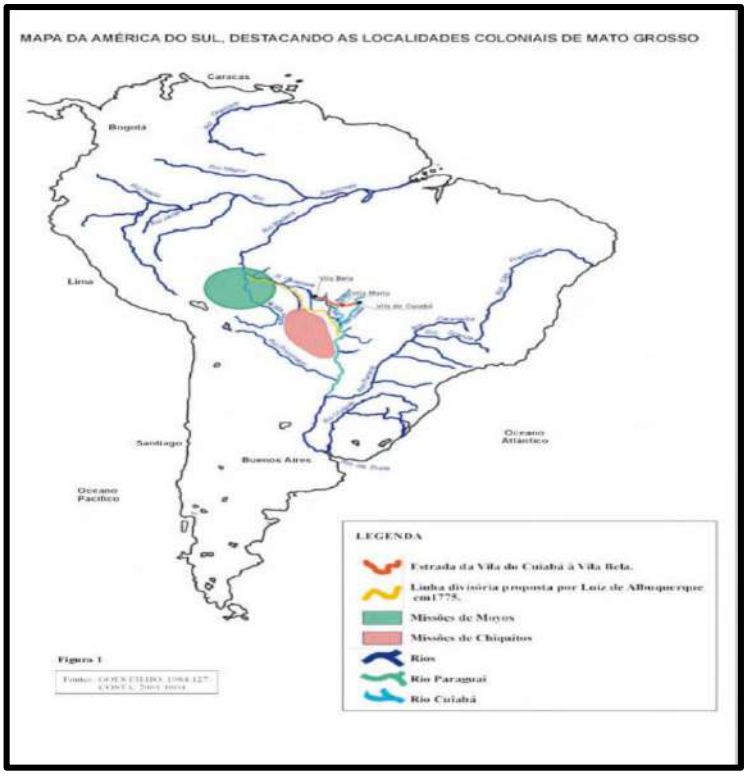
1.1 Lugares da pesquisa

O espaço objeto desta pesquisa foi o município de Cáceres, localizado no estado de Mato Grosso, na região da fronteira oeste com a Bolívia. Trata-se de uma cidade colonial, fundada em 06 de outubro de 1778 com a denominação original de "Vila Maria do Paraguai", povoada inicialmente por uma maioria indígena e, em menor proporção, por negros e poucos brancos. Segundo Chaves (2011, p. 30), a então, a Vila Maria do Paraguai surgiu a partir de uma ação de expansão político-territorial da Coroa Portuguesa, visando à defesa de fronteiras com domínios espanhóis. Contudo, a preocupação não era tão-somente a de criar novas povoações na região, mas também a de "*civilizar os seus habitantes*" (grifo meu).A fundação dessa localidade pelo governador e capitão-general Luís de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres correspondia a uma política de defesa da fronteira oeste, contra a invasão dos espanhóis.

Quanto aos limites territoriais, Vila Maria era limitada a norte pelo rio Jauru; a leste, pelo sangrador do Melo; e a sul, por Albuquerque. A oeste, o limite foi estabelecido somente na segunda metade do século XIX com o Tratado de La Paz de Ayacucho de 1867[3]. Segundo Fátima Moraes (2003), a vila em questão estava ainda situada a sete léguas ao norte da foz do rio Jauru, na confluência dos rios Sepotuba e Cabaçal. Seus recursos hídricos eram abundantes, tendo como referencial maior o rio Paraguai e seus afluentes. Desse modo, Vila Maria do Paraguai estava situada entre dois núcleos urbanos: Vila Bela da Santíssima Trindade, fundada em 1752, e Vila Real do Bom Jesus do Cuiabá, fundada em 1727. Vale lembrar que, depois da criação da capitania de Mato Grosso, em 07 de maio de 1748, Vila Bela foi fundada às margens do Rio Guaporé, sendo embrião de um aglomerado de povoados por ali fixado desde 1726. O mapa a seguir destaca as localidades coloniais de Mato Grosso.

Figura 1 – Localidades coloniais de Mato Grosso

[3]O Tratado de La Paz de Ayacucho de 1867 [...] estabelecia a demarcação de limites e a navegação fluvial entre o Brasil e a Bolívia ("Relatório de Presidente Província 1869". In: CASTRILLON, 2006, p. 6).



Fonte: Moraes (2003).

A formação dessas duas vilas, Vila Bela da S. Trindade (1752) e Vila Maria do Paraguai (1778), com limites próximos ao do território boliviano, na época integrando terras hispânicas, constituíram parte da história de quilombos na fronteira oeste do Brasil até os dias atuais. Os reminiscentes territórios quilombolas, descendentes desses primeiros quilombos, se veem hoje na luta por garantir a posse de suas terras.

Em Vila Bela, no período colonial, o quilombo do Quaritere está na historiografia como um dos mais duradouros. Na altura de sua destruição, a comunidade passava por um período de considerável desenvolvimento econômico, fruto da agricultura, da forja do ferro, da produção de tecidos e de outras atividades de subsistência que atendiam às necessidades dos quilombolas[4].

Conforme já adiantamos, a fronteira da região oeste do estado de Mato Grosso, mais precisamente Cáceres, é a base para esta pesquisa. Inserida na fronteira da região oeste, no

[4]"Era esse quilombo o maior que tem havido nestas minas. Os seus habitadores andavam armados, uns com armas de fogo. Outros com arco-e-flecha, com roupas de quase palmo e meio de comprido e três dedos de largo, cujas roupas fabricavam no mesmo quilombo, como também o conserto de ferramentas, para o que tinham duas tendas de ferreiro. Quando governado pela rainha Tereza, como era conhecida pelos aquilombados, ela manteve a organização do quilombo energicamente, mostrou-se uma mulher forte e destemida que enfrentou seus algozes com tenacidade, até a última das investidas para destruição do quilombo em 1770 e culminou após prisão, com a morte da mesma dentro do presídio" ("Relatório Anal ano de 1770". In: AMADO; ANZAI, 2006, s/p.).

pantanal amazônico, e pertencente à Amazônia Legal, atualmente, segundo dados do IBGE (2017), a cidade tem uma estimativa populacional da ordem dos 91.271 habitantes.

O município de Cáceres está situa-se a sudoeste do Estado de Mato Grosso, a 215 km da capital (Cuiabá) do Estado. Localizada nas coordenadas 16º 04' 14", latitude Sul, e 57º 40' 44", longitude Oeste. O município está agregada a microrregião do Alto Pantanal e a mesorregião do Centro-sul[5]

Figura 2 - Mapa da atual localização do município de Cáceres



Fonte: :<https://www.google.com.br/search?q=maps+caceres>. Acesso em: 07 jul. 2018

Percebe-se que todos as comunidades certificadas e/ou identificadas pela Fundação Palmares, instituição pública governamental voltada para a promoção e a preservação da arte e da cultura afro-brasileira e das populações tradicionais, situam-se no eixo da BR-343. Essa rodovia liga aos municípios de Porto Estrela e de Barra do Bugres, onde se localizam outras comunidades quilombolas. Outrora, esses municípios pertenceram à região de Cáceres, mas foram desmembrados a partir de 1943. Principalmente no que refere aos quilombos de Porto Estrela, o acesso ocorre por meio da Serra do Vãozinho (assim denominada pelos moradores locais) ou Córrego da Onça (denominação oficial).

Outro fator importante para se ter uma noção sobre onde se insere o território quilombola de Cáceres é o de que essa extensão territorial está localizada na região

[5] Dados IBGE (2000); http://www2.unemat.br/atlascaceres/index.php?pasta=localizacao

popularmente denominada como “morraria”, em referência à extensa área de serras, relevo bastante comum na localidade. Há, ainda, a denominação de “bocaina” (vão entre os morros), vocábulo usado para aludir à delimitação de um morro com outro ou à demarcação da localização de uma dada propriedade territorial.

> Na área compreendida entre os municípios de Cáceres e Porto Estrela – MT, está parte da Província Serrana, nela encontra-se uma região conhecida como Morraria. Segundo seus próprios moradores o lugar tem esse nome devido à [*sic*] seqüência de morros que apresenta a região e é entre esses morros, nas chamadas bocainas, que esse povo que se autodenomina morroquiano, habita (SILVA, 2007, p. 17)

Essas comunidades, em sua maioria, habitavam terras pertencentes ao sistema de sesmaria, originárias, ainda, do período de fundação da cidade. A forma de obtenção dessas terras poderia ocorrer de variados modos, tais como concessão, dote, compra, herança, doação e posse. O uso político-administrativo das sesmarias, que por séculos vigorou em Portugal, consistia em um “sistema de repartição de terras estabelecido [...] em 1375, posteriormente denominado *sesmarias*, nas formações históricas portuguesa e brasileira” (NEVES, 2001, p. 111). O sistema visava povoar locais longínquos e demarcar o território recém-conquistado. De modo geral, pode-se afirmar que a concessão da sesmaria foi um elemento importante para a ocupação da fronteira oeste do estado do Mato Grosso.

João Ivo Puhl (2003), em sua pesquisa “O tempo do grilo: posseiros na gleba são Domingos –1979-1983”, salienta que, dentre as formas de ocupação das áreas de sesmarias, destacam-se alguns perfis dos sujeitos envolvidos nas ocupações, como os de posseiros, arrendatários e foreiros:

> Há alguns casos nas regiões de ocupação mais antiga da Baixada Cuiabana em que se reconhece este tipo de posseiro, principalmente nas comunidades dos remanescentes de quilombos, também na Morraria em Cáceres em áreas de agregados nas antigas sesmarias. É o caso dos negros de Vila Bela, que fizeram as suas posses desde o século XIX [...]. Região situada nas terras mais altas na Serra do Facão rumo à Serra das Araras, no município de Cáceres, área de sesmarias ocupadas por arrendatários, foreiros e posseiros, que ali vivem há gerações. O executor da Unidade Fundiária de Cáceres apresentou, em 1995, proposta de regularização, o que beneficiaria, aproximadamente, 3.000 famílias nos municípios de Cáceres, Porto Estrela, Barra do Bugres, e Porto Esperidião. (PUHL, 2003, p. 32)

As reminiscências[6] quilombolas no território em questão podem ser estudadas a partir de registros orais e também a partir de contundentes documentos históricos, ainda que esses sejam escassos. Deve-se ainda afirmar que muitos desses sujeitos sociais, sob a identidade de morroquianos, ribeirinhos, pantaneiros e/ou camponeses, foram compondo um silencioso contexto cultural quilombola, marcado pelo envolvimento da descendência quilombola e da comunidade negra nas disputas territoriais. Esta pesquisa centra-se em dois quilombos mato-grossenses: Pita Canudo e Exu.

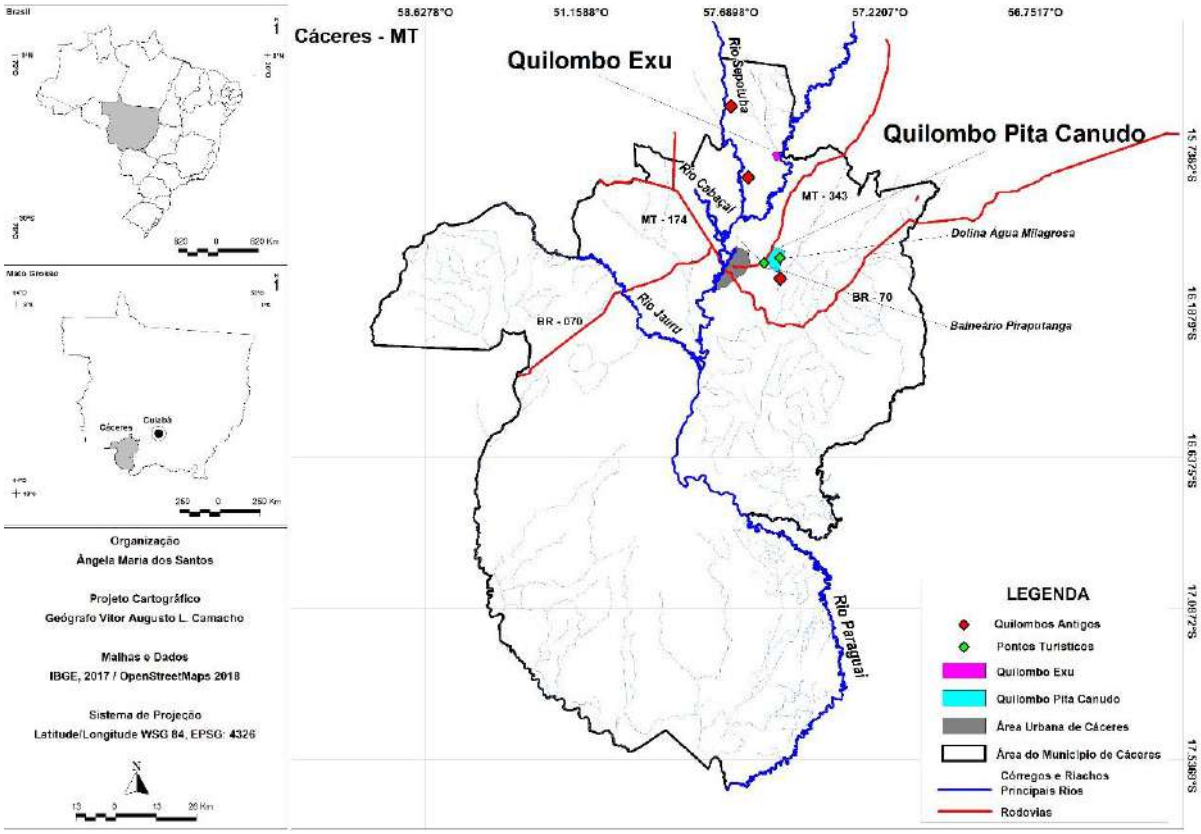
1.2 Feições dos territórios pesquisados

Da morraria às margens dos rios, dos córregos às baías, a presença de descendentes quilombolas na região de Cáceres se insere em um território historicamente marcado por disputas jurídicas, culturais e identitárias. As comunidades quilombolas estão localizados na extensão da BR-343, inclusive com os mananciais aquáticos, como os rios Paraguai e Sepotuba (documentos antigos indicam a existência de quilombo às suas margens), a Baía do Exu, o Córrego/Cachoeira Piraputanga e a gruta Agua Milagrosa. Esses são os lugares marcadores dos contornos das terras quilombolas no passado e nos dias atuais.

Anjos (2006, p. 336), em seu artigo "Cartografia e Quilombos: territórios étnicos africanos no Brasil", refere-se aos mapas como um importante instrumento de estudo: "não podemos perder de vista que um mapa não é o território, mas nos produtos da cartografia estão as melhores possibilidades de representação do que aconteceu, do que está acontecendo e do que poderá acontecer no território". O mapa apresentado a seguir (figura 3) retrata os territórios quilombolas pesquisado e os mananciais de água, incluindo aleatoriamente os vestígios de antigos quilombos, conforme documentos oficiais. A figura ilustra também a BR-343, eixo da extensão do território quilombola em Cáceres, bem como os principais rios, córregos e a baía que integram os locais em estudo.

[6]Essa palavra evoca a ideia da tradição histórico-cultural de um grupo social, principalmente dos negros que povoaram o território brasileiro em diferentes espaços, tempos e contextos, originando comunidades negras, dentre os quais o quilombo Pita Canudo.

Figura 3 - Mapa dos territórios quilombolas em Cáceres



As fotografias logo em seguida mostram os territórios quilombolas de Exu e Pita Canudo.

Figura 4 – Conjunto de imagens Da fauna, flora dos territórios quilombolas Exu e Pita Canudo



BR-343, que dá acesso às comunidades quilombolas



Caminhos da comunidade Pita Canudo



Caminhos da comunidade Exu

Fonte: Acervo fotográfico da autora.

Os objetivos de pesquisar os quilombos Exu e Pita Canudo na fronteira oeste de Mato Grosso e empreender, principalmente, o registro da memória oral dessas comunidades, dos seus processos educativos, de suas dimensões históricas e de seus desdobramentos na identidade cultural, implicaram o estabelecimento de estratégias metodológicas específicas, apresentadas a seguir.

Figura 5- Aspectos da diversidade ambiental - da Comunidade Exu e Pita Canudo



Comunidade Exu



Comunidade Pita Canudo

Fonte: Acervo fotográfico da autora

1.3 Aspectos metodológicos e conceituais

A recuperação de informações acerca dos quilombos, principalmente por meio da memória de seus integrantes, está relacionada aqui a uma certa "contra-história". Não que a escolha do método adotado tenha se dado em contraposição à história enquanto disciplina, no que concerne ao seu campo de conhecimento, que envolve, entre outras estratégias, o uso de fontes documentais. Tais fontes também foram utilizadas no trabalho. Contudo, conforme lembram Lüdke e André (1986, p. 38), "como uma técnica exploratória, a análise documental indica problemas que devem ser mais bem explorados através de outros métodos". O trabalho com documentos sobre a população negra exige uma verdadeira garimpagem; muitas vezes, as

informações se encontram diluídas nas fontes, quando não mesmo silenciadas, exigindo leituras nas entrelinhas.

Na história de Cáceres, as comunidades negras ainda estão pouco retratadas. De fato, são escassas as pesquisas que versam sobre o espaço territorial no período colonial e imperial. Portanto, a abordagem aqui adotada torna-se ainda mais importante. Por meio da pesquisa, é possível trazer à tona as vozes dos sujeitos sobre a história do seu próprio grupo social. Abordar essas vozes são como dar expressão a "memórias subterrâneas", devido ao fato de esses grupos integrarem culturas minoritárias, silenciadas pela memória oficial (POLLAK, 1989).

Com toda a fragilidade e a potencialidade que possa ter uma fonte oral, ela ainda é, para aqueles que foram subalternizados e silenciados em uma correlação de poder, um instrumento importante para o registro da memória. O uso do método da memória no trato de comunidades tradicionais é importante não apenas pela dificuldade de obter informações documentais escritas sobre a formação dos quilombos, em geral, ou devido à importância da oralidade, por ser ela um forte componente dos processos educativos informais que estão na base da manutenção da cultura desses povos, mantendo vivas suas histórias; o uso desse método se impõe também pela ação de dar voz a certas memórias e por se constituir o instrumento mais próximo daqueles que tiveram suas histórias silenciadas.

Outro procedimento a ser destacado nesta pesquisa é o da observação participante. Tal procedimento está afeiçoado a uma sociologia que centraliza o objeto de estudo, não em uma perspectiva na qual os fatos são constituídos, à maneira de Durkheim, mas antes são ações coletivas e processos sociais que, em parte, podem ser apreendidos por meio de intercâmbios diretos (JACCOUD; MAYER, 2008).

Essa triangulação de métodos, na pesquisa, utilizando a fonte oral (memória), a fonte escrita (documentos) e a observação participante, como técnica de sustentação na coleta de dados da pesquisa etnográfica, constitui um conjunto de técnicas que contribuiu para a produção de informações sobre os quilombos na fronteira oeste mato-grossense e sobre os processos educativos não formais que subjazem à identidade cultural do grupo em questão.

Nessa triangulação entre fontes documentais, entrevistas e observação nos quilombos, com referenciais teóricos de análise são inter e multidisciplinar recorrendo a campos distintos das Ciências Humanas, Sociais e Linguagem no auxílio das análises do estudo de um grupo social complexo, como os quilombos. Pois, os diálogos de saberes constituem desfragmentação de análise que conforme a crítica de Morin (2003, p. 149), "os setores especializados do saber são compartimentados e fecham-se em um domínio, muitas vezes delimitado [...]".

São essas as abordagens metodológicas que serão apresentadas, no decorrer deste capitulo, concernentes aos aspectos conceituais e às proposições da pesquisa para a apreensão da realidade estudada. Antes, porém, é necessário, antecipar os conceitos de "quilombo" que serão aqui trabalhados, pois, serão essas perspectivas que estarão presentes e serão articuladas na análise dos dados recolhidos a partir dos procedimentos metodológicos já mencionados.

1.4 - Conceito de quilombo e implicações

Conceituar quilombos é uma das primeiras problemáticas a serem tratadas na pesquisa. Geralmente o conceito de quilombos, no trato desses territórios na contemporaneidade, aventa-se como se o termo foi apropriado pelos seus integrantes, dada as políticas atuais de reconhecimento desses grupos sociais, que influenciam na construção da identidade quilombola.

O problema, é que tal argumentação, pode sedimentar ideias, inclusive questionar a existência do território quilombola em disputa, considerando-o como uma invenção. Esse descuido nos estudos sobre quilombo, incorre em desconhecimentos das complexidades da identificação enquanto quilombos, seja durante o período da escravidão, como, na pós-abolição.

Portanto, o fato dos grupos se assumirem atualmente, deve-se considerar as complexidades envolvidas. Ser quilombolas tem o ônus de conviver em meios de elaborações deturpadas em relação aos mesmos e com estigmas produzidos sobre os quilombos. Estas, inclusive podendo afetar a construção da sua identidade individual e grupal. Fugir dessas elaborações negativas a respeito do grupo social, encontram ressonância até os dias atuais.

> Ora, os camponeses (ascendência escravizada, seja africana ou indígena) foram treinados para lidar com antagonistas hostis, ou seja, para negar a existência do quilombo que ilegitimaria a posse, que ilegalizaria suas pretensões de direito (dominação jurídica de fora para dentro dos grupos sociais). Admitir que era quilombola equivalia ao risco de ser posto à margem. Daí as narrativas míticas: terras de herança, terras de santo, terras de índio, doações, concessões e aquisições de terras. Cada grupo tem sua estória e construiu sua identidade a partir dela. Existe, pois uma atualidade dos quilombos deslocada do seu campo de significação "original", isto é, da matriz colonial. Quilombo se mescla com conflito direto, com confronto, com emergência de identidade para quem enquanto escravo é "coisa", e não tem identidade, "não é". O quilombo como possibilidade de ser, constitui numa forma mais que simbólica de negar o sistema escravocrata. É um ritual de passagem para a cidadania, para que possa usufruir das liberdades civis. Aqui começa o exercício de redefinir a sematologia, de repor o significado, frigorificado no senso comum. [...] Neste sentido, pode-se dizer que: o Art. 68 resulta por abolir realmente o estigma (e não magicamente); trata-se de uma inversão simbólica dos sinais que conduz a uma redefinição do significado, a uma reconceituação, que tem como ponto de partida a autodefinição e as práticas dos próprios interessados ou daqueles que potencialmente podem ser

> contemplados pela aplicação da lei reparadora de danos históricos (ALMEIDA, 1996, p.17ª apud. ANDRADE, 2009, p.14).

Existe uma complexidade na abordagem das comunidades quilombolas contemporâneas, deve-se se atentar para não incorrer no risco de relacionar a identificação de quilombo seja constitutiva meramente de uma apropriação, advinda das ações jurídicas das certificações e de demarcação de suas terras.

O silenciamento e invisibilidade enquanto comunidade tradicional negra, foi produzido no longo processo de exclusão e abafamento sócio histórico da composição desses territórios. De maneira que uma percepção destas, descolada das imbricações raciais e as diferentes formas de constituição e resistência na manutenção de suas comunidades, pode caracterizar um olhar simplista à complexa questão da afirmação identitária de um grupo social que historicamente sofre com o racismo e seus desdobramentos, que afeta a construção identitária. Bandeira (1991) traz à tona as complexidades da territorialidade das comunidades negras e a ampliação de conhecimento das formas de se manterem em suas terras, fazendo uma leitura Baiocchi (1983), observa que:

> As terras em que essas comunidades negras rurais assentam sua territorialidade podem ser classificadas, de acordo com sua origem patrimonial, em doações de antigos senhores e seus escravos, doações a santos e terras devolutas, Essas categorias não possuem valor distintivo ao nível do acesso à terra que se dá através da mediação da comunidade. O controle sobre a terra se faz grupalmente sendo exercido pela coletividade que define sua territorialidade com base em limites étnicos fundados na afiliação por parentesco, co-participação de valores, de práticas culturais e principalmente da circunstância específica de solidariedade e reciprocidade desenvolvidas no enfrentamento da situação de alteridade proposta pelos brancos.

Portanto, compreender esse processo de retomada dos aspectos socioculturais, que fora abafada sob outras denominações das populações do campo é observar a complexidade envolvida na formação e identificação quilombola.

Na verdade, essa situação significa para muitas comunidades um momento mais sistêmico de retomada do registro oficial de suas histórias e identidade quilombola, diluída e silenciada nos estigmas negativos que envolve o segmento negro, das variadas formas de vulnerabilidade e expropriação de suas terras.

Por isso, não se trata de uma apropriação do termo, pois, o termo quilombo desde sua origem é africana, a identificação nesse caso, não é alheio à sua realidade histórica, social e étnico-cultural, mesmo porque nesse caso, não se apropria do que é seu, ou o que lhe diz respeito.

O termo atualmente tem seu aspecto político identitário em meio as questões jurídicas, ligada a luta pela legalidade de permanência no território, como diz Arruti (2008), quilombo é um conceito em disputa, hoje, compreende-se que as organizações realizadas pelos negros na busca de liberdade, as doações e compras de terras, bem como as instituições de comunidades negras no pós-abolição. Lembrando Munanga (1996), que faz uma relação histórica e dos aspectos etno-linguísticos, como apoio para ilustrar a origem dos quilombos e da sua terminologia nos contextos de grupos africanos nas regiões bantú nos séculos XVI e XVII. "É uma história de conflitos pelo poder, de cisão dos grupos, de migrações em busca de novos territórios e de alianças políticas entre grupos alheios". Em sua origem o termo tem conotação de associação, de guerreiros de diferentes grupos étnicos, para formação de uma sociedade guerreira. "A história do quilombo como a dos povos bantú é uma história que envolveu povos de regiões diferentes entre Zaire [...] continua sendo até hoje uma das grandes fontes de informação da história da África negra" (p.58).

Por toda essa história de origem do quilombo em África e sua reelaboração enquanto uma associação de negros fugidos da escravidão agregando outros grupos étnicos como indígenas e brancos pobres demonstram a adaptação da associação quilombola africana. É bem verdade não se pode desconsiderar qualquer outra forma de identificação das comunidades negras tradicionais, mas é necessário atentar, para as formas de negociações desses grupos sociais em lidar com sua sobrevivência numa sociedade marcada pelo racismo, na qual, a escravidão negra, constitui-se uma estrutura de desigualdade com desdobramentos até os dias atuais, produzindo inclusive uma complexidade da identificação negra.

Na verdade, trata-se de uma reconstrução identitária territorial, que fora silenciada no processo de apagamento da história da população negra, na qual as representações sociais sobre os agrupamentos negativos atrelados a marginalização, um estereótipo desde a origem na organização por liberdade. A não identificação como comunidades negras e/ou quilombolas, pode constituir a representações arbitrárias que historicamente encobriram as identidades dessas comunidades, como simplesmente camponesas, reforçando os estigmas e estereótipos negativos para com a população negra, dificultando a sua (re) construção étnico-cultural.

Essa situação se assemelha a retomada de identidade negra, ao qual, se refereCuti (2010), que ao afirmar-se negro não significa somente um retorno à África apenas, enquanto raiz de uma negritude, mas é um retornar à tradição, na busca de um de passado remoto e seus significados, que lhe explique na atualidade.

Essa questão, como bem foi observado por Gomes (1995), compreende-se devido ao fato dê os quilombos possuírem uma complexa formação e relação com a sociedade externa. A partir dessa ideia, o autor tece sérias críticas às velhas noções da historiografia desenvolvida acerca de tais espaços, que veem essas comunidades como isoladas, restritas a uma pequena África. Sobre isso, Gomes (1995, p. 55) afirma que "algumas abordagens historiográficas que enfatizaram o caráter de 'marginalização' social, política e econômica dos quilombolas acabaram por desconsiderar os aspectos complexos e os contextos específicos das suas formas de protesto".

Várias abordagens sobre os quilombos têm sido apresentadas em diferentes estudos. Dentre eles, podem ser citados os trabalhos de Moura (1972), Carneiro (1988), Bandeira (1988), Matos (1995), Volpato (1996), Carvalho (1996), Arruti (1997) e outros que acrescentam discussões relacionadas aos aspectos históricos, conceituais e a outras configurações da formação dessas comunidades. Historicamente, as comunidades negras no Brasil foram denominadas de "mocambos" ou "quilombos". Essas comunidades possuem diversidade de origens, ocupações e formações. Apesar das origens diferentes, elas têm em comum o fator histórico do escravismo, por meio dos seus desdobramentos e/ou dos impactos políticos, econômicos e sociais sobre a população negra. Ocorre, que há tempos o conceito de quilombo vem sofrendo deslocamentos, ajustando-se às diferentes realidades e às diversas formas de ocupação e organização quilombola.

Outro aspecto importante a ser observado, trata-se que em todas as partes do país, há quilombos remanescentes desses territórios e ainda hoje eles lutam pela posse da terra. Podemos dizer que, conceitualmente, não é possível compreender os quilombos de forma estática, presa ao passado, muito menos centrada somente no período que antecede a abolição do escravismo. Aqui, compreende-se a organização dos espaços quilombolas no antes e pós-abolição exatamente por causa dos desdobramentos da sociedade escravista, como já referido anteriormente. Particularmente, ao se tratar que a abolição, que não significou a inclusão da população negra, tanto no campo ou na cidade, continuaram a resistir e se reinventar para viver em contextos sociais desfavoráveis.

Gomes (2006), em seus estudos, amplia uma visão a respeito dessas comunidades. Salienta que esses espaços eram como "campo negro", expressão que designa as relações sociais estabelecidas pelos quilombolas na manutenção de suas liberdades. Taisrelaçõesenvolviamcaixeiros viajantes, mascates, lavradores, agregados, cativos das áreas urbanas, arrendatários, fazendeiros e até mesmo autoridades locais (muitas das quais

proprietárias de fazendas). É esse "campo negro" que caracteriza as interações diversas e a complexa rede social que envolve "aspectos multifacetados, comunidades de fugitivos, cativos nas plantações e nas áreas urbanas vizinhas, libertos, lavradores, fazendeiros, autoridades policiais e outros tantos sujeitos que vivenciaram os mundos da escravidão" (GOMES, 2006, p. 45).

Para Almeida (1998, p. 52), por meio da categoria "quilombo", ressemantizada tanto política, quanto juridicamente, ocorre uma nova fase de afirmação "étnica"[7] e de mobilização política de segmentos camponeses, particularmente dos grupos das chamadas "terras de preto" ou das situações designadas pelo movimento negro como "comunidades negras rurais". Para melhor explicitar esse recorte, o autor faz a seguinte análise:

> A dimensão histórica e arqueológica dos *quilombos* cede lugar a esta atualidade da mobilização política. As chamadas *terras de preto*, enquanto *terras de quilombo*,não podem ser reduzidas, pois, a sítios arqueológicos ou a categorias documentais vinculadas ao arcabouço jurídico do colonialismo. O fator étnico ganha relevância a partir da mobilização política; a representatividade diferenciada, instituída segundo particularidades locais, que configuram cada situação designada pelo movimento negro como "comunidade negra rural", parece autorizar, ademais, a formação de entidades representativas mais amplas e de alcance nacional, mas com raízes locais profundas. (ALMEIDA, 1998, p. 54)

Como se percebe, as conceituações de quilombo estão em disputa, com impasses difíceis de serem resolvidos. O aspecto mais consensual é que o termo, hoje, não se refere ao antigo conceito ultramarino, que percebia as comunidades quilombolas de forma marginal. Arruti (2008, p. 5-6), por sua vez, discute a existência de três ressemantizações da palavra em questão: uma primeira, em que o quilombo alude a uma ancestralidade africana e é percebido como resistência cultural, num contínuo de produção de cultura negra; uma segunda relaciona-se à resistência política, servindo como possibilidade para uma reflexão sobre as formas revolucionárias de resistência popular, em oposição às estruturas dominantes de classe e Estado;

[7]Nota do autor sobre o uso do termo "etnia": "O conceito de etnia aqui enfocado não é definido por critérios 'naturais' de nascimento, tribo e religião, antes é construído a partir de conflitos sociais. A afirmação étnica em jogo não se atém necessariamente a critérios mais óbvios ditados por rituais religiosos, por elementos linguísticos, por características raciais (estatura, formas corpóreas, 'cor da pele', cor dos olhos, cor dos mamilos, espessura dos fios de cabelo) ou ainda por itens de cultura material (arquitetura das casas, planta física do povoado, formato dos instrumentos de trabalho, tipos de peças de vestuário, de estamparias de tecidos, de ornamentos — brincos, colares, corte de cabelo — e de cerâmicas). Tais procedimentos classificatórios, que durante longo período na história das ciências foram tidos como objetivos, são interpretados agora como modalidades de representação eivadas de noções estigmatizantes, cuja eficácia enquanto instrumento explicativo mostra-se limitada. A emergência do dado étnico aparece atrelada à consolidação de uma identidade coletiva fundada tanto numa autodefinição consensual, quanto em práticas político-organizativas, em sistemas produtivos intrínsecos (unidade de trabalho familiar, critérios ecológicos) e em símbolos próprios que podem inclusive evocar uma ancestralidade legítima, mas que marcam, sobretudo, uma política de diferenças face a outros grupos e uma relação conflitiva com as estruturas de poder do Estado" (ALMEIDA, 1998, p. 52).

e, por último, a terceira ressemantização é operada pelo próprio movimento negro, somando às demais numa perspectiva cultural ou racial, segundo a qual o quilombo é entendido como ícone da "resistência negra".

Ainda segundo Arruti, de qualquer modo, o quilombo é sempre uma "categoria em disputa". Depois de adjetivá-la, devemos definir qual o conteúdo dos adjetivos envolvidos.

> Não deveria ser necessário, mas, justamente devido a este caráter problemático, vale ressalvar que ao apreendermos o quilombo como um objeto em disputa, em processo, aberto, não estamos afirmando-o como um signo sem significante. Pelo contrário, estamos reconhecendo que, entre a enorme variedade de formações sociais coletivas contemporâneas, que derivaram direta ou indiretamente das contradições internas ou mesmo da dissolução da ordem escravista e o termo "quilombo" há uma construção conceitual: o "significado contemporâneo de Quilombo". O que está em disputa, portanto, não é a existência destas formações sociais, nem mesmo das suas justas demandas, mas a maior ou menor largueza pela qual o conceito as abarcará, ou excluirá completamente. Está em jogo o quanto de realidade social o conceito será capaz de fazer reconhecer. (ARRUTI, 2008, p. 1-2)

Não se pode desconsiderar que o conceito de quilombo encontra-se em (re)formação e que envolve conformações de territórios e direitos, identidades e sentimentos de pertença. Conforme já adiantamos, as comunidades negras no Brasil denominadas de "mocambos" ou "quilombos" possuem diversidade de origem, ocupação e formação. Ainda que possuam origens diferentes, elas estão ligadas pelo fator histórico, por um passado marcado pelo tráfico africano para a diáspora brasileira de milhões de africanos. O escravismo produziu impactos políticos, econômicos e sociais sobre a população negra. Em todas as partes do país, as comunidades negras, reminiscentes[8] dos antigos quilombos e/ou em territórios organizados sem essa dimensão, como exemplo, os quilombos estruturados em diferentes situações no pós-abolição, ainda hoje lutam pela garantia de direitos de posse de suas terras. Enquanto espaços de resistências e reelaborações culturais, os quilombos apresentam experiências e produções culturais relacionadas à ancestralidade negra, que podem estar ou não em diálogo com outros conhecimentos e saberes culturais, dada a diversidade interna e externa ao quilombo.

No Brasil dos dias atuais, a comunidade quilombola, enquanto um território cultural, possibilita refletir sobre formas de resistência e tradições, dinamizadas no cotidiano das relações sociais internas e externas. Cabe salientar que as comunidades negras rurais ou urbanas

[8]Observa-se que "reminiscente" está compreendido aqui como uma forma de resistência, com elementos históricos e culturais (com indícios ou perceptíveis), que marcam vivências e produções em determinados territórios, que acabaram por atravessar no tempo e no espaço, constituindo identidades quilombolas. Ainda que reelaboradas, essas identidades se refletem nas práticas de produções de bens materiais e imateriais desses grupos sociais.

estão em sua maioria em franco processo de reidentificação territorial, no contexto de uma complexa construção identitária e de um reconhecimento das suas culturas. Esse processo, Carneiro (2008) denomina como "requilombamento". Trata-se de estratégias de afirmação identitária e de reconhecimento de seus territórios, caracterizadas por "elos perdidos" ou fragmentados das próprias origens desses grupos.

Os quilombos nasceram como forma de enfrentamento do sistema escravista e/ou como organizações negras solidárias às condições socioeconômicas em comum vivenciadas (principalmente no caso dos quilombos estruturados no período pós-abolição). De modo geral, são espaços de resistência, durante e no pós-abolição. Estamos longe, portanto, do antigo conceito apresentado pelo Conselho Ultramarino, que marginalizava esses grupos e segundo o qual o quilombo seria "toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões neles"[9]. Sobre o conceito em questão, O'Dwyer afirma o seguinte:

> Quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. *Nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados. Sobretudo consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e na reprodução de modos de vida característicos, e na consolidação de território próprio.* A identidade desses grupos não se define por tamanho nem número de membros, mas por experiência vivida e versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade como grupo. Constituem grupos étnicos conceituados pela antropologia como tipo organizacional que confere pertencimento por normas e meios de afiliação ou exclusão. (O'DWYER, 2002, p. 18-19, grifos meus)

Talvez por isso Almeida (1998, p. 54) faça sua reflexão sobre a ressemantização do conceito de quilombo, apontando a etnia, neste caso, na forma mais de uma política organizativa, dadas as características coletivas de organização em torno da identificação e reivindicação do território quilombola. Esses conceitos ressignificados, considerando a formação identitária dos territórios quilombolas, aproximam-se da decisão política da

[9]Essa definição inicial de quilombo foi formulada em 1740 pelo Conselho Ultramarino, órgão centralizador da administração colonial de Portugal. O órgão teve seu funcionamento estabelecido a partir de 1643, depois da Restauração da Independência de Portugal em relação ao domínio castelhano. Sua função era assegurar a administração das colônias portuguesas e, entre suas muitas ações administrativas e políticas, estava a análise dos pedidos de concessões de terras, por meio, por exemplo, da conhecida sesmaria.

comunidade que se identifica como quilombola; contudo, há sempre que se observar as particularidades das formas de relações estabelecidas em cada local.

Como já alertado, o quilombo é também o ponto de partida para a definição de um campo de reflexão sobre as comunidades negras, devendo ganhar contornos que se atentem para as especificidades locais, de modo a não cristalizar o conceito em questão. Aqui, ele está atrelado aos aspectos da trajetória comum dessas comunidades, com laços de parentesco e de inclusão solidária, a partir de vivências construídas nas especificidades locais que compõem territórios quilombolas. As diferentes formas de ocupação e de reelaborações sociais e culturais compreendem histórias compartilhadas, estabelecidas desde os antepassados dos sujeitos sociais no local. Segundo afirma Gomes (2006), na luta dos quilombolas para garantir seus territórios culturais, está envolvida uma complexa dinâmica de correlações de poder, de relações raciais e de negociações identitárias.

Aqui, entende-se quilombo os grupos que se identificam como tal, possuindo uma trajetória com implicações de territórios em sua extensão historicamente marcada pela formação de quilombos. Territórios esses, com organizações negras para se refugiarem da escravidão e/ou para garantirem maneiras de sobrevivências coletivas no pós-abolição. Incluindo-se a isso aquelas formações de negros que tiveram a posse da terra por compra, herança ou que permaneceram no território em terras e/ou cercanias, após abandono, dos senhores escravagistas. Utilizando da terra para sua sobrevivência, produções de bens culturais e materiais, o uso coletivo da terra, vivenciam de saberes e culturas negras herdadas de seus antepassados.

1.5- O uso metodológico da Memória em quilombos

Em relação às abordagens metodológicas já referidas, a que envolve o uso da memória é compreendida como o momento em que se dá a possibilidade de uma tomada de voz pelas comunidades quilombolas aqui pesquisadas, operando uma complexa autorreflexão sobre territórios, sobre a existência social e a identidade de grupo e seus reflexos individuais. Aliás, trata-se da identidade refletida também pela própria pesquisadora, descobrindo-se quilombola. Esta pesquisa busca, assim, registrar a memória sobre a história e sobre os processos educativos informais para a formação da identidade cultural dos quilombos sujeitos da pesquisa. Considerando as interações entre memória e oralidade, este estudo convoca complexas reflexões e escolhas conceituais, além de descortinar a arbitrariedade e o silenciamento sobre a

história da população quilombola. Tendo ainda a oralidade subjacente a memória, entendo que a oralidade é um elemento cultural marcante na comunidade quilombola. Constituindo um elemento de resistência que torna viva a história, cultura e saberes das comunidades pesquisadas.

A memória, enquanto instrumento teórico-metodológico, foi escolhida para contribuir na pesquisa com o apontamento de informações e a análise das questões históricas e socioculturais presentes na formalização das memórias dos quilombolas sujeitos da pesquisa. A ideia de "memória subterrânea" existe como alusão a uma memória que não está assente na memória dominante. Daí o fato de que ela não está articulada muito bem com a memória oficial, tornando-se uma contraposição, uma memória subterrânea que somente vem à tona em momentos específicos.

São essas "memórias subterrâneas" que Michael Pollak privilegiou em seus estudos, especificamente com grupos que vivenciaram experiências extremas, como situações de doenças e caos sociais. A constituição da memória individual ou coletiva, para Pollak (1992, p. 1-2), desenvolve-se de modo específico.

> Em primeiro lugar, ela está relacionada aos acontecimentos vividos pessoalmente; em segundo lugar, são os acontecimentos que eu chamaria de 'vividos por tabela', ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. Trata-se de situações das quais o indivíduo nem sempre participou, mas que, no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não. Se formos mais longe, a esses acontecimentos vividos por tabela vêm se juntar todos os eventos que não se situam dentro do espaço-tempo de uma pessoa ou de um grupo. É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada.

A partir desses estudos e de outras análises sobre a memória de dissidentes soviéticos, prisioneiros de campos de concentração e trabalhadores forçados da Alsácia, Pollak lista três questões verificáveis, que são pertinentes ao se trabalhar com esse tipo de memórias. A *memória em disputa*, para o autor, é o objeto de estudo atual dos pesquisadores; eles escolhem seu objeto a partir dos conflitos e da competição existente entre a memória oficial e a subterrânea. Esta última pode sobreviver por dezenas de anos e compreende lembranças traumatizantes de determinados grupos, que aguardam o momento favorável para serem expressas. Em decorrência da força doutrinária da ideologia vigente, essas memórias são confinadas ao silêncio, mas permanecem vivas porque acabam sendo transmitidas oralmente de

uma geração para a outra oralmente. Elas podem ser a resistência de uma sociedade civil, que se opõe aos discursos oficiais. Quando ocorre o aflorar dessas memórias, ocorre uma disputa em relação à memória nacional. Para Pollak (2007, p. 9), a memória é construída na tentativa "de resgatar o passado por meio das lembranças e configura-se também pelo esquecimento, pois nem todos os fenômenos são passíveis de recordações, assim, recordamos uma pequena parcela de nosso passado".

Aqui, se entenderá a memória como um campo de abordagem que não se finda em si mesma e/ou como um substrato da história; trata-se de uma perspectiva de memória que interage com a história, a oralidade e a cultura, compreendendo-a como o local "onde nasce a História, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro" (LE GOFF, 1990, p. 411).

Assim, comecei esta pesquisa na busca de registrar a dimensão histórica dos quilombos na região do oeste mato-grossense, partindo da hipótese de que, ao longo do tempo, tenham existido e ainda existam processos educativos, perpetuados em práticas culturais e modos de vidas, específicos dessas comunidades aprendidas com seus antepassados. Esses elementos culturais são fundamentais para o processo de reconhecimento dos territórios quilombolas. Por isso, compreender como se deram os processos educacionais informais que marcam as especificidades culturais e identitárias dessas comunidades ajuda a compreender a dinâmica de sobrevivência social e cultural dos quilombos na contemporaneidade.

São poucas as informações sobre os quilombos na região de Cáceres.Os dados oficiais sobre a existências dessas comunidades estão ligados aos registros de certificação existentes na Fundação Palmares, que listam as seguintes comunidades: Chapadinha, Exu, Monjolo, Pita Canudo, Ponta do Morro, Santana e São Gonçalo.

Devido à complexidade de se pesquisar quilombos e às parcas informações disponíveis, recorremos a mais de um campo de abordagens para conseguir coletar dados. Persegui as pistas sobre a existência dessas comunidades, com a seguinte questão: quais elementos eu poderia identificar, por meio da memória dos integrantes dos quilombos, sobre a história dessas comunidades e, consequentemente, sobre os processos educativos nãos escolares/informais que existem na elaboração da identidade cultural quilombola?

Sob a perspectiva sociológica, para dar resposta a essa questão, conforme já adiantado, foi necessário utilizar vários tipos de técnicas de pesquisa, como a pesquisa documental e de campo, a observação participante e as entrevistas, buscando realizar uma "descrição densa", "estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos [...]

mapear campos, manter um diário", conforme observa Geertz (2008, p. 4). O autor também aborda a prática da etnografia em sua principal função, que é a de realizar uma densa descrição da realidade.

> Em antropologia ou, de qualquer forma, em antropologia social, o que os praticantes fazem é a etnografia. E é justamente ao compreender o que é a etnografia, ou mais exatamente, o que é a prática da etnografia, é que se pode começar a entender o que representa a análise antropológica como forma de conhecimento. Devemos frisar, no entanto, que essa não é uma questão de métodos. [...] praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Mas não são essas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que o define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma 'descrição densa', tomando emprestada uma noção de Gilbert Ryle. (GEERTZ, 2008, p. 4)

Desse modo, recorremos, em primeiro momento, ao mapeamento dos quilombos, para uma definição de quais seriam os pesquisados. Dentre as comunidades mapeadas, seguindo a informação de certificação realizada pela Fundação Palmares, chegamos aos dois quilombos já mencionados, Exu e Pita Canudo. Eles foram escolhidos devido à disponibilidade de informantes em falar sobre sua história. Uma vez identificados os grupos que seriam pesquisados, buscamos verificar o que instrumentalmente os conceitos teóricos e metodológicos sobre a memória poderiam auxiliar nesse processo de garimpagem da história por meio de registros orais e escritos.

A memória, intencionalmente usada aqui como instrumento de coleta sobre a história da presença negra na fronteira, deu voz ao passado e ao presente àqueles e àquelas que são insistentemente invisibilizados por um sistema racista. O uso desse instrumento na pesquisa qualitativa dá-se por ser fruto de um procedimento que envolve suportes interdisciplinares de produção de conhecimento, nos quais história, tempo e memória estão interligados. Segundo Delgado (2006, p. 16), a "memória, principal fonte dos depoimentos orais, é um cabedal infinito, onde múltiplas variáveis - temporais, topográficas, individuais, coletivas – dialogam entre si".

As questões que envolvem a natureza teórica e metodológica relativa à pesquisa sobre a origem dos quilombos compreendem uma rede multidisciplinar de suporte teórico, necessária para jogar luz na relação de poder com o passado e com seus elementos no presente, principalmente em se tratando de um contexto de diáspora "racializada", que gerou uma

"[pseudo-]superioridade da civilização europeia torna-se assim decorrente das leis naturais que orientam a história dos povos" (ORTIZ, 2005, p. 15).

Para Halbwachs, a memória é social e divide-se em individual e coletiva. Numa tendência durkheimiana,o autorcria a *teoria social da memória coletiva,* buscando estudá-la numa perspectiva social. Em sua teoria, o autor defende que a memória, para ser acionada, precisa de outras lembranças, sendo que a memória individual seria somente o ponto de vista da memória coletiva. Para acessar o passado, as pessoas precisariam recorrer a lembranças de outras pessoas – daí advém a ênfase que Halbwach dá à sua teoria sobre a memória coletiva.

Por sua vez, Pollak (1992) observa que a memória é constituída por acontecimentos, personagens e lugares. Esses três critérios – acontecimentos, personagens e lugares –, conhecidos direta ou indiretamente, podem obviamente dizer respeito a acontecimentos, personagens e lugares reais, empiricamente fundada em fatos concretos, mas também pode envolver a projeção de outros elementos, de procedências distintas.

Pollak (1992) ainda chama a atenção para os perigos referentes ao enquadramento da memória, de forma que busca a manutenção dela para privilegiar acontecimentos, datas e personagens, com a perspectiva de manter uma coesão dos grupos sociais, de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras entre comunidades distintas.

> Todos sabem que até as datas oficiais são fortemente estruturadas a partir de um ponto de vista político. Quando se procura enquadrar a memória nacional por meio de datas oficialmente selecionadas para as festas nacionais, há muitas vezes problemas de luta política. A memória organizadíssima, que é a memória nacional, constitui um objeto de disputa importante e são comuns os conflitos para determinar que datas e que acontecimentos vão ser gravados na memória de um povo. (POLLAK, 1992, p. 3)

Cabe observar que, dentre outros aspectos, a perspectiva da história oral, que está articulada às teorias sobre a memória, aponta para uma questão ética, de dimensão política, que é a de avalizar a história de pessoas que tiveram suas vidas e memórias marginalizadas (THOMPSON, 2005), Alberti (2005, p. 167) salienta, por exemplo, que

> A memória é essencial a um grupo porque está atrelada à construção de sua identidade. Ela é o resultado de um trabalho de organização e de seleção do que é importante para o sentimento de unidade, de continuidade e de experiência, isto é, de identidade.

Existem várias concepções sobre a memória. Ela é a fonte principal que subsidia a narrativa oral. Para além dos registros das vivências individuais, a memória informa sobre as

experiências coletivas. Ela também é indissociável da temporalidade, do espaço e das identidades, revelando marcas culturais e tradições. Para Neves (1998, p. 218),

> O conceito de memória é crucial porque na memória se cruzam passado, presente e futuro; temporalidades e espacialidades; monumentalização e documentação; dimensões materiais e simbólicas; identidades e projetos. É crucial porque na memória se entrecruzam a lembrança e o esquecimento; o pessoal e o coletivo; o indivíduo e a sociedade; o público e o privado; o sagrado e o profano. Crucial porque na memória se entrelaçam registro e invenção; fidelidade e mobilidade; dado e construção; história e ficção; revelação e ocultação.

Segundo J. Vansina (2010, p. 194), "a tradição oral foi definida como um testemunho transmitido oralmente de uma geração a outra. Suas características particulares são o verbalismo e sua maneira de transmissão, na qual difere das fontes escritas". Para o autor, a tradição oral possui complexidade, tornando-se difícil encontrar uma definição que abarque todos os seus aspectos.

A memória, compreendida no contexto das comunidades tradicionais, está intimamente imbricada com a oralidade, ainda que não possamos, nesse contexto, afirmá-la como "tradição oral". Tal oralidade permite trazer à tona contextos sócio-históricos, produções culturais, religiosidades, tradições, sociabilidades e elementos identitários dos processos formativos existentes no grupo social em questão.

Conforme destacado por Neves (2004), a memória e a história são distintas e não devem ser confundidas. Essa mesma ideia é lembrada por Le Goff (1990). O autor sugere uma certa genealogia, que situe o nascimento da história nos trabalhos da memória. Nessa análise, é observado que a história não cessa de retroalimentar a memória, constituindo-se ela mesma uma de suas fontes mais poderosas.

> Mais ainda: é função da memória — como por certo também o é da história — estabelecer os nexos entre o passado, o presente e o futuro. E, se a memória procura salvar o passado, essa ação está longe de ser — como muitos parecem supor — um mero resgate, mas sim um processo direcionado a atuar no presente e a orientar os caminhos do futuro. (LE GOFF, 1990, p. 14)

É oportuno lembrar que, em pesquisa, faz-se necessária uma cuidadosa análise sobre a memória, considerando suas imbricações ideológicas e suas fragmentações, de modo a não romantizar a oralidade, conforme bem observa Bosi (1994, p. 22):

> A memória oral é um instrumento precioso se desejamos constituir a crônica do quotidiano. Mas ela sempre corre o risco de cair numa ideologização da história do quotidiano, como se esta fosse o avesso oculto da história política hegemônica. Os velhos, as mulheres, os negros, os trabalhadores manuais, camadas da população excluídas da história ensinada na escola, tomam a palavra. A história, que se apoia unicamente em documentos oficiais, não pode dar conta das paixões individuais que se escondem atrás dos episódios. A literatura conhecia já esta prática pelo menos desde o Romantismo: Victor Hugo faz surgir Notre Dame de Paris num quadro popular medieval que a história oficial havia desprezado.

É nessa perspectiva que os entrevistados são compreendidos, neste trabalho, como aqueles e aquelas que tomam para si a palavra sobre a sua própria história. Segundo Bosi (2003, p. 15),

> Os velhos, as mulheres, os negros, os trabalhadores manuais, camadas da população excluídas da história ensinada na escola, tomam a palavra. A história, que se apoia unicamente em documentos oficiais, não pode dar conta das paixões individuais que se escondem atrás dos episódios.

Dessa forma, é na restituição da fala pelos quilombolas e na escuta por parte da pesquisadora para extrair os testemunhos, foi possível observar que a oralidade nos quilombos é marcadamente um elemento aglutinador da memória, em que a história e as vivências são lembradas e contadas, numa afirmação identitária.

Desse modo, o referencial teórico-metodológico da memória e suas significações para o registro do passado e do presente têm uma inter-relação com a oralidade propulsora da comunidade, que garante, até os dias atuais, a sua existência histórico-cultural e os aspectos da socialização da história vivida nos quilombos que dão materialidade às informações. O registro oral permanece vivo, caracterizando o grupo social considerado. A oralidade em questão é um demarcador da identidade quilombola, que alimenta os saberes do grupo nas diversas produções, tais como nas técnicas de plantio, nos conhecimentos técnicos de produções manufaturais, na manutenção e ressignificação cultural, nos mitos, nas formas de religiosidade e/ou espiritualidade e, particularmente, na manutenção de elementos da sua própria história.

É complexo afirmar qual característica pode ou não ter relação direta com heranças culturais em todos os quilombos. O fato é que a oralidade, no quilombo, é um testemunho de característica importante, na manutenção de sentimento de pertença com o território. Além de envolver uma identidade cultural, ela permite manter a história do próprio grupo, que inclusive dá alicerce para a luta pela manutenção de seus territórios.

Focando outro aspecto de discussão, Abreu e Matos (2011, p. 4) ponderam que os quilombolas estão relacionados à "posse de patrimônios culturais relativos à experiência da escravidão e à memória da África ou do tráfico", elementos indiscutíveis de resistência às formas de opressão vividas. Isso fortaleceu as reivindicações que se transformaram em moeda de legitimação das ações pela posse das terras ocupadas pelos descendentes das últimas gerações de africanos traficados para o Brasil. De forma geral, esses grupos são remanescentes de um campesinato negro, formado no contexto da desagregação do escravismo no país ao longo da segunda metade do século XIX.

A oralidade, por sua vez, é componente importante contexto quilombola, fazendo com que permaneçam vivos os conhecimentos para o desenvolvimento de práticas culturais e de informações históricas do grupo social em questão, conhecimentos esses transmitidos (reelaborados ou não) de geração em geração. Há que se considerar que nem todos possuem memória da escravidão; possuem, antes, tradições culturais e práticas com elementos que remontam a uma ancestralidade. Essas informações são operadas na oralidade que pode sustentar uma identidade de grupo e território. A oralidade, nesse sentido, tem uma ação criativa. Hampaté Bá (2010, p. 172) aponta esses aspectos na discussão que faz sobre a tradição oral, sinalizando que "se a fala é força, é porque ela cria uma ligação de vaivém (*yaa ‑ warta,* em fulfulde) que gera movimento e ritmo, e, portanto, vida e ação". Como exemplo, o autor afirma que esse movimento está na dinâmica do ofício tradicional do tecelão. De fato, o simbolismo dessa profissão está baseado na fala criativa em ação.

Por isso, compreende-se a escolha da memória como suporte da tradição oral, fortemente presente nas comunidades tradicionais. Por vezes, essa tradição constitui o único instrumento de registro da sua própria existência dos indivíduos nesse segmento social específico. Correndo todos os riscos, ouso chamar as oralidades de "resistências".

Bosi (1994) observa que, no processo de elaboração da memória, a socialização de informações se faz ainda na infância; além dos dados históricos recebidos, as crianças vivenciam raízes de suas histórias por meio da socialização com as pessoas adultas. Assim, para a autora:

> As crianças recebem do passado não só os dados da história escrita; mergulham suas raízes na história vivida, ou melhor, sobrevivida, das pessoas de idade que tomaram parte na sua socialização. Sem estas haveria apenas uma competência abstrata para lidar com os dados do passado, mas não a memória. (BOSI, 1994, p. 73)

Em se tratando de grupos tradicionais, percebe-se que a memória veicula elementos informativos e está subsidiada por uma oralidade recheada de valores, linguagens, culturas, hábitos, religiosidade, saberes e formas de sociabilidades. Os fatos históricos que marcam a origem e as vivências do grupo também são determinantes.

Essa dimensão da oralidade remete-nos, em primeiro lugar, a um conjunto de elementos ressignificados, em que se articulam passado e presente a partir de uma memória com implicações sociais, culturas, sentimentos e identidades. Dessa forma, a perspectiva de registro da história das comunidades quilombolas, por meio de seus sujeitos, tem relação com o que Bosi (2003, p. 15) observa sobre o uso da memória em seu sentido abrangente, considerando inclusive o contraditório.

> A memória oral, longe da unilateralida para o qual tendem certas instituições, faz intervir pontos de vistas contraditórios, pelo menos distintos entre eles, e aí se concentra a sua maior riqueza. Ela não pode atingir uma teoria da história nem pretender tal fato: ela ilustra o que chamamos hoje, a História das Mentalidades, a História das Sensibilidades.

Não se trata aqui, da ideia puramente de uma tradição oral, mas de compreender que a oralidade, nas comunidades quilombolas, como um instrumento de resistência para a quebra do silêncio sobre a sua própria história e cultura, como poderá ser percebido do decorrer das análises. Nesse sentido, a oralidade torna-se o elemento possível para fazer a ponte entre o passado, se tornando uma "pinça" que traz à tona indícios de histórias vividas pessoal e/ou coletivamente, experienciadas no território quilombola.

A percepção de oralidade não parte aqui de numa estrita concepção tradicional, ligada a comunidades ágrafas; não se pretende também tratá-la de maneira essencialista, como egrégio dos quilombos. Embora o número de pessoas mais velhas na comunidade que não dominam a escrita seja considerável, esses não são os principais traços do uso da oralidade aqui empregado.

Aborda-se aqui a oralidade subjacente a memória, a partir de seu papel inquestionável de movimentar e veicular a atividade de saberes e de cultura da comunidade. Caso contrário, teríamos um registro, a partir da memória, de um passado sem as articulações dos saberes produzidos nas práticas sociais. É isso que ocorre em grupos sociais historicamente inviabilizados, que não têm a sua história contada a não ser por eles mesmos, no repassar de informações, na produção de cultura e costumes no interior da comunidade.

A ideia de pensar a memória em articulação à oralidade possibilita compreendê-la de forma mais ampla, considerando que a oralidade, no contexto dos quilombos, alimenta o sentimento de pertencimento, de conseguir rememorar as vivências e experiências ocorridas no

território quilombola. O registro oral, nesse contexto amplo, possui marcadores culturais e experiências permeadas pela cultura do grupo, pelo encontro do passado com o presente, encontro esse no qual o pessoal e o individual se entrelaçam.

A memória, como método, envolve uma ação indisciplinar, que dá ao pesquisador a possibilidade de orientar a investigação da realidade, combinando-a com outros métodos, como a etnografia, as análises documentais, as entrevistas e os diálogos. Esses instrumentos podem, de fato, ser combinados com outros campos do conhecimento das Ciências Humanas, como a história, a antropologia e sociologia.

Além da memória, serão pesquisados documentos históricos referentes aos quilombos em questão. Como forma de se aproximar do objeto de estudo já mencionado, será realizada uma análise complexa, ao "estilo do analista completo" (LOSANO, 2005), que compreende a importância de não se limitar a pesquisa a uma única técnica.

O fato de optar pela metodologia de uso da memória para registro de informações sobre os quilombos aproxima-nos muito mais das experiências dos sujeitos da pesquisa. Ao tomar depoimentos, nas falas testemunhadas, encontram-se sentimentos, valores, ideias, comportamentos, perspectivas e processos educativos vividos. Além de ordenar, sistematizar, analisar, interpretar e situar historicamente as evidências orais, a pesquisa conta com o apoio complementar de outras fontes documentais.

Sabe-se que os problemas de natureza metodológica para tratar sobre dos quilombos são marcados pela escassez de informações e de registros históricos, o que reflete a relação de poder de uma sociedade marcadamente racializada, que silenciou e/ou minimizou a participação negra ao longo da história. Isso retrata muito bem a importância que Pollak (1992) refere de abordar as memórias subterrâneas dos grupos excluídos da história oficial.

O emprego de fontes escritas teve aqui a intenção de auxiliar e ampliar o leque de informações sobre os quilombos pesquisados. Para a consecução deste trabalho, os documentos oficiais e outros não serão percebidos como instrumentos neutros. A perspectiva aqui é encontrar nos documentos mais uma fonte que possibilite a articulação da memória, de modo a buscar diminuir um pouco a lacuna existente nos registros sobre os quilombos na fronteira oeste de Mato Grosso. Segundo Cellard (2008, p. 295), o aporte documental em uma pesquisa "permite acrescentar a dimensão do tempo à compreensão social", auxiliando a analisar as mudanças ocorridas em determinados grupos. Ainda segundo esse autor,

> [...] Por possibilitar realizar alguns tipos de reconstruções o documento escrito constitui uma fonte extremamente preciosa para todo pesquisador Nas

> Ciências Sociais. Ele é, evidentemente, insubstituível em qualquer reconstituição referente a um passado relativamente distante, pois não é raro que ele represente a quase totalidade dos vestígios da atividade humana em determinadas épocas. [...]. (CELLARD, 2008, p. 295)

Cellard (2008) observa também que, com o passar do tempo, a história social ampliou a noção de "documento", percebendo-o de uma forma mais globalizante. Desse modo, tudo que é vestígio do passado e serve de testemunho é considerado documento ou fonte, como comumente hoje se diz. O autor observa que os documentos se dividem em dois grupos, sendo eles o dos documentos arquivados e o dos não arquivados, localizando-se tanto em espaços públicos quanto privados. Neste último, estão os documentos de organizações políticas e sindicais, igrejas, comunidades religiosas, empresas e outras instituições privadas.

Os documentos públicos possuem uma documentação volumosa, às vezes organizada por planilhas de classificação complexa e por variáveis de tempo. Estão incluídos nessa categoria os arquivos governamentais (federais, regionais, escolas ou municipais), arquivos do Estado civil, de natureza notarial ou jurídica. Dentre os arquivos públicos não organizados, podem-se apontar, entre outros, os jornais, as revistas e outros tipos de documentos, como publicidades, anúncios, tratados, circulares, boletins, paroquiais, anuários telefônicos e outros (CELLARD, 2008).

A pesquisa documental busca em fontes escritas informações que podem ser obtidas por meio de diferentes arquivos em documentos históricos, institucionais e oficiais, além de em relatórios, registros, certidões, depoimentos, documentos de repartições públicas e cartoriais, com ou sem análise cientifica. May (2004, p. 50) reforça a importância da "utilização potencial de documentos, junto com dados observacionais, na prática da pesquisa social". Segundo o autor,

> Em um nível, isso [o uso de documentos] foi apresentado como um meio de reforçar o entendimento em estudos de caso pela capacidade de situar os relatos contemporâneos em um contexto histórico. Também permitiria fazer comparações entre as interpretações dos eventos feitas pelo observador e aquelas registradas nos documentos relacionados aos mesmos. (MAY, 2004, p. 50)

Assim, nesta pesquisa, o emprego dessa abordagem metodológica foi adotado no início da coleta de informações, principalmente, para compreender a composição racial da região estudada a partir do seu povoamento no período colonial, fase em que eclodem as fugas de escravizados e se formam as primeiras organizações dos quilombos em todas as partes do Brasil, depois de quase 300 anos de escravização da população negra.Os principais acervos utilizados foram os relatórios de presidentes de províncias, atas cartoriais e o texto inicial do

levantamento antropológico do quilombo de Pita Canudo. Foram ainda mobilizados outros documentos diversos para auxiliar na recuperação da história dos quilombos pesquisados.

Segundo May (2004), a pesquisa documental abrange uma ampla variedade de fontes, como estatísticas oficiais, fotografias, textos e dados visuais em geral. O autor salienta as dificuldades de se precisar as formas de tratamento que poderão ser dadas às fontes escritas. Ele cita Platt:

> Não é uma categoria distinta e bem reconhecida, como a pesquisa *survey* e a observação participante. Dificilmente pode ser considerada como constituindo um método, uma vez que dizer que se utilizará documentos é não dizer nada sobre como eles serão utilizados. (PLATT, 1981, p. 31 *apud* MAY 2004, p. 206)

Neste estudo, a utilização dos documentos está conexa à perspectiva metodológica e teórica relacionada ao tema que está sendo abordado na pesquisa. Dito de outro modo, as ideias teóricas às quais a pesquisadora está filiada são determinantes, estabelecendo a linha de enfoque da análise dos documentos; isso poderá resultar em uma abordagem mais positivista ou mais crítica. De fato, essas escolhas implicam até mesmo a definição dos documentos selecionados para análise, que estarão relacionados à concepção teórica adotado pelo pesquisador ou pesquisadora.

Numa reflexão crítica sobre o "documento", Foucault (2008) aponta que as análises da história se deslocaram para pensar as rupturas. O grande problema que se coloca não é mais saber os caminhos das continuidades que se estabeleceram e se mantiveram no processo histórico; a descontinuidade tem importância nesta análise, permitindo ampliar o campo de questões e explicitar os diferentes conceitos nas leituras dos acontecimentos no espaço e no tempo. Dessa forma, para o autor (2008 p. 6), "o problema não é mais a tradição e o rastro, mas o recorte e o limite; não é mais o fundamento que se perpetua, e sim as transformações que valem como fundação e renovação dos fundamentos". Foucault (2008, p. 8) ainda afirma:

> Digamos, para resumir, que a história, em sua forma tradicional, se dispunha a 'memorizar' os *monumentos* do passado, transformá-los em *documentos* e fazer falarem estes rastros que, por si mesmos, raramente são verbais, ou que dizem em silêncio coisa diversa do que dizem; em nossos dias, a história é o que transforma os *documentos* em *monumentos* e que desdobra, onde se decifravam rastros deixados pelos homens, onde se tentava reconhecer em profundidade o que tinham sido, uma massa de elementos que devem ser isolados, agrupados, tornados pertinentes, inter-relacionados, organizados em conjuntos.

Le Goff (1990) contribuiu para uma nova perspectiva de estudos das fontes escritas. O autor compreende o documento histórico como uma construção social, na qual se deve levar em conta o contexto social envolvido. Nos documentos históricos, existem vazios a serem observados com perspicácia pelo pesquisador. Como lembrado por Le Goff (1990, p. 109), falar dos silêncios da historiografia tradicional é pouco; é preciso avançar, interrogar a documentação histórica sobre "as lacunas, interrogar-se sobre os esquecimentos, os hiatos, os espaços brancos da história. Devemos fazer o inventário dos arquivos do silêncio, e fazer a história a partir dos documentos e das ausências de documentos". Voltando a Foucault, de acordo com o filósofo francês (2008, p. 10):

> Um dos traços mais essenciais da história nova é, sem dúvida, esse deslocamento do descontínuo: sua passagem do obstáculo à prática; sua integração no discurso do historiador, no qual não desempenha mais o papel de uma fatalidade exterior que é preciso reduzir, e sim o de um conceito operatório que se utiliza; por isso, a inversão de signos graças à qual ele não é mais o negativo da leitura histórica (seu avesso, seu fracasso, o limite de seu poder), mas o elemento positivo que determina seu objeto e valida sua análise.

Pode-se dizer que temos um desafio ao tratar de documentos, que é o de fazer uma análise que permita um enfoque revelador da problemática em questão, exigindo uma superação dos obstáculos, das lacunas e da descontinuidade documental. É importante realizar uma observação dessas questões e de sua relação com o contexto atual, como parte de um processo que auxilia a interpretar os problemas e as condições dos eventuais progressos. Esse procedimento constituiria uma base para um diagnóstico/análise.

Tomando de empréstimo a ideia de Liakopoulos (2002, p. 239), em sua discussão metodológica sobre análise argumentativa, pode-se dizer que "a descrição do conteúdo do argumento e a análise das premissas implícitas no argumento são apenas uma maneira de nos aproximarmos da questão". Pensando na análise dos documentos, pode-se refletir sobre as necessidades reflexivas com potenciais argumentativos que aliem a metodologia documental com as abordagens teóricas relacionadas ao assunto pesquisado.

Nas palavras de Foucault (2008, p. 8), o documento deixou de ser "uma matéria inerte para a história", na qual se tenta reconstituir, a partir do que as pessoas dizem, o que é passado ou apenas rastros. Por isso, segundo o autor, é necessário se desligar da história que se utilizou por muito tempo, que encontrava uma justificativa antropológica, de uma memória milenar e coletiva, e que utilizava documentos materiais para recuperar as

lembranças, por meio de uma materialidade documental, tais como livros, textos, narrações, registros, atas, edifícios, instituições, regulamentos, técnicas, objetos e costumes etc.

É o próprio Foucault (2008, p. 7) quem escreve: "o documento não é o feliz instrumento de uma história que seria, em si mesma e de pleno direito, *memória*; a história é, para uma sociedade, uma certa maneira de dar *status* e elaboração à massa documental de que ela não se separa". Segundo May (2004, p. 104-105):

> Para realizar essa modalidade de análise, precisam ser estabelecidos problemas de relevância, alcance e relações entre os eventos. O meio para fazê-lo é utilizar a ideia de uma constante que pode, por exemplo, ser invocada para demonstrar o desdobramento gradual da história em termos do progresso. De fato, grande parte da história sobre a qual lemos é exatamente desse tipo. Entretanto, e se um evento for analisado sem invocar a sua relação com outros eventos como parte, por exemplo, do progresso da racionalização na direção de um suposto mundo melhor? [...] Os documentos são vistos como meios através dos quais se expressa o poder social. Eles são abordados em termos do contexto cultural no qual são redigidos e podem ser vistos 'como tentativas de persuasão'.

Nessa perspectiva, a análise documental aqui empreendida buscou, em documentos do período colonial, apresentar um panorama sobre a existência de quilombos no território cacerense. Assim, o levantamento documental inicial da pesquisa foi a busca de informações sobre quilombos antigos.

As denominações mais comuns para essa metodologia em questão são "análise documental" (CELLARD, 2008) e "pesquisa documental" (MAY, 2004). Para Lüdke e André (1986, p. 39), os documentos "não são apenas uma fonte de informação contextualizada, mas surgem num determinado contexto e fornecem informações sobre esse mesmo contexto". A utilização desse método, em Educação, dá-se invariavelmente em conjunto com outros métodos, para complementar a análise e/ou a coleta de informações. Isso, contudo, não quer dizer que existam situações em que a fonte documental seja praticamente a fonte central na investigação.

> Documentos são as fontes de informações que ainda não receberam organização, tratamento analítico e publicação. São fontes documentais as tabelas estatísticas, relatórios de empresas, documentos informáticos arquivados em repartições públicas, associações, igrejas, hospitais, sindicatos, fotografias, epitáfios, obras originais de qualquer natureza, correspondência pessoal ou comercial etc. A pesquisa documental é a que se serve dessas fontes. (SANTOS, 2004, p. 29)

Os tipos de documentos da pesquisa documental são caracterizados como fontes primárias. São exemplos disso arquivos públicos e particulares, publicações parlamentares e

administrativas, fontes estatísticas, relatórios, documentos jurídicos, cartoriais e policiais, iconografias, diários, fotografias, autobiografias, cartas etc.

Como já observado, o estudo documental dos dados históricos referentes à população negra foi realizado inicialmente na busca de mapear informações sobre a existência de quilombos na região de Cáceres, ainda no período colonial. Após certo período, começou-se a atividade de pesquisa exploratória, conjuntamente com a pesquisa documental, a partir de informações de cunho pessoal da pesquisadora e de dados da Fundação Palmares, a respeito de quilombos em Cáceres.

O principal objetivo da pesquisa exploratória foi buscar maior familiaridade com o objeto de estudo e obter apontamentos importantes para o redimensionamento da pesquisa, principalmente no que tange ao território pesquisado. Essa ação se concentrou na área rural do município, denominado de "morraria", onde as pistas documentais e as certificações de emitidas pela Fundação Palmares informaram sobre a existência de quilombos.

Comecei percorrendo todo o território onde se concentravam dados sobre essas populações no passado e dias atuais. A comunidade Pita Canudos fica a uns 20 quilômetros da área urbana de Cáceres; a comunidade Exu dista uns 85 quilômetros. Esse território em questão compreende a extensão da BR-343 até o distrito de Vila Aparecida, onde se localiza a morraria, nos acessos às margens dos rios Paraguaia e Sepotuba. Ao todo, contando o processo de pesquisa exploratória, a pesquisa documental e o desenvolvimento da coleta de dados, foi um ano de pesquisa de campo, com ida e vindas para aprimorar algumas informações.

Foram esses os caminhos que percorri, perseguindo as pistas sobre os quilombos na região, até decidir estudar duas comunidades quilombolas, sendo elas as já mencionadas comunidades Pita Canudos e Exu. Sobre Exu, eu tinha poucas informações, apesar de conhecer uma família do local. Sempre soube da existência dessa comunidade por esse nome, mas não como uma comunidade quilombola.

De fato, sobre essa microrregião muito pouco se sabe. A comunidade adota o nome de Exu, mas é também encontrada, em meios de comunicação governamental e outros veículos, com o topônimo "Barra do Exu". Não se encontra oficialmente a denominação "Baía do Exu" para a lagoa que se forma a partir do rio Paraguai, elemento principal que dá identidade nominal ao local.

A observação participante foi melhor empregada no quilombo Exu, em decorrência de ainda permanecerem nesse território três famílias tradicionais, diferentemente do que ocorre em Pita Canudos. Nesta comunidade, as famílias, com o decorrer dos anos, foram

sofrendo pressões diversas e violências para se retirarem da terra. As que permanecem na localidade estão em condições de empregados e/ou arrendatários de terras.

Ainda em relação a Pita Canudo, a localidade é bem mais conhecida pelos populares, inclusive por mim, que a frequento desde de criança a localidade. Isso acabou por se desenrolar no reconhecimento da minha própria história como também uma descendente quilombola dessa comunidade, cujos integrantes se encontram hoje desterritorilizados, conforme já adiantado. Apenas duas famílias ainda persistem no local – uma na condição de arrendatário de uma parcela de um sítio nas proximidades, e a outra, ligada a um primo meu, que trabalha na fazenda, nas terras onde outrora se concentrou a maior atividade do quilombo. Hoje, a maior parte do território de Pita Canudo está em litígio.

Essas questões referentes às lutas pela posse da terra serão abordadas nos próximos capítulos. Doravante, ainda neste capítulo, abordarei a última parte da tríade metodológica já enunciada – memória, análise documental e observação participante.

Conforme já adiantado, o processo de coleta de informações sobre a presença negra, particularmente considerando a organização quilombola na região oeste do Mato Grosso, com base no município de Cáceres, foi empreendido por meio de pesquisa documental e de pesquisa exploratória para levantamento das comunidades quilombolas aí existentes. A observação foi usada para organizar um melhor quadro das questões que envolvem a atual situação dos quilombos na região que seria investigada.

Desse modo, as informações referentes à presença negra e à organização quilombola na região foram obtidas por meio de pesquisa documental, mas também de produções científicas (trabalhos de conclusão de curso, dissertações de Mestrado e teses de Doutorado). A investigação desses documentos foi realizada inicialmente no arquivo público em Cuiabá, no Cartório de 2.º Oficio em Cáceres, no Núcleo de Documentação de História Escrita e Oral da UNEMAT (NUDHEO/UNEMAT) e no Instituto de Terras de Mato Grosso (INTERMAT)

Segundo Becker (1993), a observação participante é um método importante na pesquisa social, porque permite ao pesquisador se inserir na vida cotidiana do grupo a ser estudado. Esse instrumento possibilita a observação de seus integrantes, para conhecer as situações normalmente vivenciadas por esses indivíduos e de que forma eles interpretam os fatos.

A experiência de escrever e de observar o "outro", sendo você mesma integrante da história que estuda, tornam a percepção, a escuta e a interação oportunidades de reflexão também sobre a sua própria identidade. Eu diria que particularmente pesquisar Pita Canudos

constituiu um retorno a mim mesma e me descobri na história desse outro – que deixou de ser o "outro", a partir do momento em que também me reconheci como descendente quilombola.

Por conta de a comunidade ser des-territorializada, após expulsões e dos roubas das terras há algum tempo, o vínculo com o lugar em questão, para muitos, se desvaneceu geograficamente, distanciamento esse que se estendeu ao século XX, período da minha meninice, incorporado por integrantes da família direta dos primeiros negros dos quais se tem memória de que ocuparam a comunidade.

Afirmar que há uma identificação pessoal com a realidade da pesquisa não significa que será desenvolvida a biografia de uma história de vida familiar e particular. Por outro lado, tratar das questões históricas dos processos educativos não formais dessa comunidade quilombola também me diz respeito. Registrar as informações por meio da escuta e da observação, com acuidade, e ser tocada por essas informações, sabendo do impacto do que foi dito, na história individual e coletiva dos meus, é também algo constitutivo desta pesquisa. Estão aqui envolvidas informações que se aproximam do que Gomes (2004) denominada de "escrita de si, escrita da história".

Essa situação me faz ainda lembrar Gilberto Velho (1992), em "Observando o Familiar", quando autor afirma que o distanciamento do objeto da pesquisa, visando à objetividade, à imparcialidade e à neutralidade, é das mais tradicionais premissas das Ciências Sociais. Contudo, esses procedimentos foram transformados em dogmas, que não são, contudo, partilhados por todos. Existe, sim, um envolvimento com o objeto de estudo, mas isso não constitui um defeito ou imperfeição. Conforme afirma o autor, é preciso, contudo, perceber a complexidade desse tipo de envolvimento.

> Antropologia, embora sem exclusividade, tradicionalmente identificou-se com métodos de que pesquisa ditos qualitativos. A observação, participante, a entrevista aberta, o conto direto, pessoal, com o universo investigado constituem sua marca registrada. Insiste-se na ideia de que para conhecer certas áreas ou dimensões de uma sociedade é necessário um contato, uma vivência durante um período de tempo razoavelmente longo, pois existem aspectos de uma cultura e de uma sociedade que não são explicitados, que não aparecem à superfície e que exigem um esforço maior, mais detalhado e aprofundado de observação e empatia. No entanto, a ideia de tentar pôr-se no lugar do outro e captar vivências e experiências particulares exige um mergulho em profundidade difícil de ser precisado e delimitado em termos de tempo. Trata-se de problema complexo, pois envolve as questões de distância social e distância psicológica. (VELHO, 1992, p. 123-124)

O autor analisa, portanto, que as interferências nas pesquisas de campo sobre comunidades familiares ao pesquisador envolvem algum nível de distância social e psicológica. A interação com o objeto investigado é marcada por fatores subjetivos e corre-se o risco de tornar o "exótico em familiar e o familiar em exótico". Para o autor, a questão do envolvimento com o familiar pode exigir uma distância física entre sociedades localizadas em diferentes locais. O deslocamento envolvido pode envolver um espaço de tempo. Contudo, é possível também que grupos que vivam em uma mesma sociedade tenham um distanciamento maior do que o deslocamento implicado entre-lugares distintos geograficamente. Segundo Velho (1992, p. 125), o fato de dois indivíduos pertencerem a uma mesma sociedade não significa que estejam mais próximos "do que se fossem de sociedades diferentes, porém aproximados por preferência, gostos, idiossincrasias. Até que ponto pode-se, nesses casos, distinguir o *sociocultural* do *psicológico*?".

Na atuação de pesquisadora, vivi em minha própria pele a observação em duas comunidades negras, a mim sendo familiar uma delas, habitada pelos meus antepassados. Entendo que, quando a observação é de si e dos seus, é preciso, sim, não fazer inferências que descaracterizem a realidade apresentada. Para além disso, a observação participante contribui para "desvendar as contradições entre as normas e regras e as práticas vividas cotidianamente pelo grupo ou instituição observados" (MINAYO, 2013, p. 71)

Desse modo, a observação participante também se inseriu nas técnicas desta pesquisa, colocando a pesquisadora de forma direta no ambiente pesquisado e envolvendo-a com o objeto de estudo. Além de ampliar o leque das outras duas metodologias empregadas, a memória e a análise de documentos, essa estratégia apresenta possibilidades de percepções sobre situações concretas do cotidiano, processos identitários e educativos, além de outros fatores. Minayo (2013), que discute sobre a observação participante no campo educacional, define a técnica como sendo

> [...] um processo pelo qual um pesquisador se coloca como observador de uma situação social com a finalidade de realizar uma investigação científica. O observador, no caso, fica em relação direta com seus interlocutores no espaço social da pesquisa, na medida do possível, participando da vida social deles, no seu cenário cultural, mas com a finalidade de compreender o contexto da pesquisa. Por isso, o observador faz parte do contexto sob sua observação e, sem dúvida, modifica esse contexto, pois interfere nele, assim como é modificado pessoalmente. (MINAYO, 2013, p. 70)

Da pesquisa com o uso da observação, produz-se uma documentação escrita a partir do olhar vivenciado num determinado contexto. Por ser uma técnica marcada pela relação direta do pesquisador com a situação social observada, nela, o pesquisador acaba por se aproximar de

hábitos dos grupos observado, por partilhar o cotidiano dos sujeitos em questão. Por um lado, são essas as dimensões que colocam quem pesquisa em condições favoráveis para a coleta de informações proposta. Por outro lado, também há constantes desafios envolvidos. Ao mesmo tempo, é preciso inserir e manter suficientemente conscientes os limites das inferências pessoais que podem deturpar os dados recolhidos.

Nesse sentido, compreende-se que o desafio neste trabalho está além do envolvido em objetivos puramente formais, nomeadamente o de analisar os processos educativos nas comunidades pesquisadas. Na fase inicial da observação, o desafio foi o de lançar um olhar para a dinâmica do local considerado e observar os sujeitos sociais no contexto estudado, respeitando as especificidades encontradas. Em relação à comunidade Exu, isso se deu de modo mais constante e linear, considerando o tempo para observar o local e as próprias condições encontradas; em relação a Pita Canudo, que é uma comunidade quilombola em franca luta pela retomada ao seu território de origem, surgiram questões importantes: como observar uma comunidade que se encontra desterritorializada? como esses descendentes constituem o sentimento de pertença em relação a seus territórios? quais os processos educativos que movem esse sentimento e as práticas culturais fora do território de origem?

Nesse percurso metodológico, foi necessário utilizar estratégias, como a observação de uma única família num determinado espaço, além de frequentar as reuniões da Associação Quilombola de Pita Canudos e as casas dos descendentes moradores da localidade, para registro da memória. Nesse contexto, a minha família se tornou importante para refletir sobre os dados coletados, relacionados a essa comunidade.

Na segunda fase, além da observação, foram pensadas algumas questões a partir do observado e do registrado no diário de pesquisa. Nessa etapa, foram iniciadas também as reflexões sobre as questões pertinentes ao estudo da memória. A partir da tríade metodológica (memória, análise documental, e etnografia/observação participante), as análises foram desenvolvidas e compiladas. Nos capítulos seguintes, elas são apresentadas, mostrando o que foi possível alcançar com a pesquisa desenvolvida.

CAPÍTULO 2

O TRÂNSITO NEGRO NA FRONTEIRA OESTE DE MATO GROSSO: a população negra e a formação dos quilombos Exu e Pita Canudo

2.1 A formação da população negra e os quilombos na fronteira oeste: aspectos históricos

Neste tópico, a ideia é abordar a população e os movimentos de negros quilombolas existentes em Cáceres, a partir de alguns indícios sobre a população negra na região. O objetivo é evidenciar na pesquisa o trânsito negro na fronteira e consequentemente a formação de territórios quilombolas existentes na cidade em estudo, desde o período colonial brasileiro. A ideia de trânsito aqui utilizada está mobilidade, a fugas e a outras estratégias de resistência dos negros escravizados ou alforriados. Essas são ações que indicam as variadas condições da presença negra na fronteira oeste mato-grossense.

Para uma melhor compreensão das questões aqui tratadas, é preciso conceituar "território", já que a sua noção é um condutor da minha percepção sobre a região estudada e sobre a relação dela com o passado. Comumente, a noção de território tem sido abordada considerando seu aspecto material. Embora tenha sido estudado por um campo variado de disciplinas, tais como a geografia, a economia, a sociologia e a história, foi a antropologia que começou a trabalhar as dimensões subjetivas desse conceito, que muito contribuí para a abordagem de vários povos tradicionais, dentre eles os quilombolas.

Em seus estudos, Haesbaert (1997), ao tratar do conceito de "território", observa que o termo pode se relacionar a diferentes concepções. A concepção mais tradicional é a materialista, pensada a partir das teorias naturalistas, que envolvem leituras economicistas e jurídico-políticas. Há uma outra que aborda o conceito a partir da concepção idealista, ancorada na compreensão simbólico-cultural, considerando as formas de apropriação simbólica e de identidade com o território. A concepção integradora, por sua vez, agrega todas as concepções, abordando o conceito a partir da caracterização das relações de poder e de forma híbrida, que está indissociável das práticas sociais dos grupos.

Sobre a pertinência do conceito de "território cultural", Bonnemaison (2012) apresenta questões que extrapolam o aspecto temporal:

> [...] o território apela para tudo aquilo que no homem se furta ao discurso científico e se aproxima do irracional: ele é vivido, é afetividade, subjetividade e muitas vezes o nó de uma religiosidade terrestre, pagã ou deísta. Enquanto

> o espaço tende à uniformidade e ao nivelamento, o território lembra as ideias de diferença, de etnia e de identidade cultural. (BONNEMAISON, 2012, p. 300)

Em sua reflexão sobre o conceito em questão, o mesmo autor (2012) salienta que a abordagem cultural consiste em reencontrar a riqueza e a profundidade da relação que liga o ser humano aos lugares. Tal relação muda conforme as civilizações e os períodos, podendo ser esse um lugar real ou simplesmente sonhado. Não se deve reduzir o conceito em questão ao cientificismo, porque ele envolve subjetividades e um forte sentimento de pertença. O autor cita como exemplo desse sentimento as diásporas pelo mundo afora.

Portanto, compreende-se aqui território como fruto das tramas sociais, das lutas, das formas de vivências de determinado grupo. O conceito relaciona-se à invenção de sua própria história, na qual se articulam passado e presente, configurando um lugar de herança e de reelaboração da herança, o que influencia na caracterização e na delimitação de uma região. Conforme se percebe, está aqui envolvida uma dimensão cultural, de maneira que, para além do espaço físico, o território constitui-se a partir de dimensões simbólicas de identidade *para* e *com* o lugar. As subjetividades e a apropriação do lugar, marcadas por práticas culturais, é que vão delimitando o território.

Nesta pesquisa, a intenção não é refazer a história da escravidão, mesmo que tão somente na região estudada.Contudo, não há como não recorrer à historiografia. É importante enfatizar a presença negra na constituição do município de Cáceres, bem como a formação dos quilombos e as fugas na busca por liberdade. As lutas e as resistências negras no passado fornecem-nos informações importantes para pensar os quilombos na atualidade. Fazer isso auxilia a descortinar a arbitrariedade e os silêncios sobre o negro na história da região oeste do Mato Grosso.

Cabe observar que as lutas dos negros por liberdade foram travadas em várias partes da América Latina. Algumas dessas tentativas envolviam a formação de lugares de resistência, nos quais o grupo social que se formava buscava se livrar do sistema escravista, unindo forças. Em vários casos, esse grupo resultava na organização de uma unidade paralela, denominada de "quilombo".

É importante salientar que, nos últimos anos de escravidão nas Américas, milhares de pessoas escravizadas tanto no Brasil como na Venezuela, em Puerto Rico, nos Estados Unidos, em Cuba e em outros lugares, abandonaram os senhores escravistas e se autodeclararam livres. Segundo Richard Price (2000), a questão da terra sempre esteve presente na história dos

quilombos nas Américas. Nos séculos XVI e XVII, por exemplo, os poderes coloniais da Colômbia, de Cuba, do Equador, da Jamaica, do México, do Suriname e de outros países, com a finalidade de cessar os conflitos, estabeleceram com os quilombos tratados de paz que limitavam áreas geográficas sob o controle dessas comunidades, nas quais poderiam desenvolver sua autonomia cultural e suas práticas de agricultura, coleta, caça e pesca.

Essas formas de comunidade ganharam nomes diferentes no Novo Mundo, sendo referidas como "quilombos" ou "mocambos" no Brasil, "maroons" no Suriname e no sul dos Estados Unidos e "palenques" e "cumbes" na Colômbia e na Venezuela. A denominação "cimarrones" é conhecida em Cuba e em parte da América espanhola. Já no Caribe francês, recebem a designação de "maronage".

É nos países latinos que se encontram maiores evidências da presença negra fora de África. A vivência da organização escravista, a resistência cultural e a luta pela liberdade das comunidades quilombolas são os aspectos mais comuns que marcam a história dessas comunidades na América Latina. Gomes (1996), em abordagens sobre essas resistências, observa que as autoridades coloniais em diversas regiões escravistas das Américas buscaram destruir essas organizações formadas por fugitivos escravos. Diziam eles que os "*quilombos, palenques*, *cumbes*, *mocambos, mambises, maroons* ou *ladeiras* eram como verdadeiras hidras [figuras mitológicas gregas]. Igualmente, eram invencíveis. Quando pareciam estar destruídas, ressurgiam mais fortes e assustadoras" (GOMES, 1996, p. 42).

Sabe-se que variadas formas de insurreições sob a forma de quilombos eclodiram por todo o território brasileiro. Estima-se que, de certa forma, essas insurgências poderiam, em alguns contextos, influenciar outros locais. Segundo Gomes (1996), existem exemplos em que escravos e libertos estavam atentos à conjuntura internacional.

> O próprio medo permanente das autoridades em variados locais e circunstâncias é a maior prova disso. Em meados da década de 30 do século XIX — devido a repercussões do levante dos malês na Bahia — em várias regiões brasileiras temeu-se uma insurreição geral da massa escrava. Na ocasião, em meio a tantos rumores, denúncias e boatos, as imagens do medo se ampliavam. Autoridades e população em geral, cada vez mais aterrorizadas com a possibilidade real de eclodir um levante africano, não mencionavam somente, a título de referência, os episódios ocorridos em Salvador em 1835. Renascia igualmente o fantasma haitiano. Em janeiro de 1836, uma denúncia anônima é enviada ao governo imperial, lembrando-lhe o 'exemplo da Ilha de São Domingos'. O denunciante, na ocasião, baseava-se em informações relativas ao achado, junto a um escravo, de 'hum papel que servia de plano para ensinar como os pretos saberão juntar no dia 24 e 25 para começar a matança dos brancos e pardos'. Num tom alarmante pedia providências mais efetivas por parte das autoridades do Império, uma vez que acreditava que

> logo a sociedade, em particular a Corte, seria vítima de uma 'nuvem negra' se preparava para escurecer todo o céu. (GOMES, 1996, p. 42)

Azevedo (1987), em seu já conhecido livro "Onda Negra, Medo Branco", aborda muito bem a questão de que a visão do negro, no imaginário da população branca no século XIX, foi marcada pela onda de insurreições de escravizados que ocorreu no país. O autor menciona como exemplos o levante dos haussás, males e nagôs.

Como já observado, não temos a pretensão de fazer aqui um levantamento historiográfico, nos moldes de uma pesquisa histórica. Contudo, pesquisar sobre os processos educativos não escolares, enquanto elementos para a formação identitária dos quilombos, como é aqui proposto, diretamente aponta para a necessidade de entender a história de formação dessas comunidades. Desse modo, é necessário apontar em linhas gerais algumas discussões referentes à historicidade da formação dos territórios quilombolas. Desse modo, o registro da história é o pano de fundo para compreender a realidade dessas comunidades e as marcas que estão envolvidas nas memórias, nos processos de reelaborações, nas resistências, nas sociabilidades e nas vivências atuais.

Para além disso, existe o fator compromisso, que é intrínseco à escolha de pesquisar comunidades negras, em um contexto no qual a história do negro foi frequentemente negada e/ou silenciada. Dessa forma e considerando a realidade com que lidamos, como não abordar os aspectos históricos relacionados à formação dos territórios quilombolas na região estudada nesta pesquisa?

Hebe Matos, Martha Abreu e Milton Guran (2013), em "Inventário dos lugares de memória do tráfico atlântico de escravos e da história dos africanos escravizados no Brasil", mostram a importância de identificar as marcas da presença e da intervenção negras no Brasil. O trabalho desses pesquisadores faz um inventário dos locais possíveis de lembrar a chegada dos africanos. O fato é que o silêncio e o esquecimento a respeito da história e da memória dos grupos tradicionais, como os quilombos, dão-se em decorrência de diferentes formas de marginalização desvalorização dessas populações.

Sabe-se que as raízes históricas culturais de Mato Grosso foram constituídas marcadamente pela participação indígena e depois negra. A mestiçagem cultural é, de fato, algo muito evidente no estado. Conforme afirma Silva (2001), no século XVIII, para os governadores e a Igreja, o povoamento de Mato Grosso constituía um problema devido à baixa representação de brancos na região.

Segundo Silva (1995), a povoação mato-grossense, no período colonial, era constituída maioritariamente pelos nativos (índios de várias etnias), migrantes vindos principalmente de Minas Gerais e de São Paulo e negros africanos e mestiços (livres e escravos), trazidos pelos migrantes povoadores. Segundo esses dados, houve localidades que foram povoadas basicamente por nativos.

Silva (2014, p. 162), observa que, na historiografia, há lacunas nos estudos sobre a reexportação de cativos entre as colônias. O autor salienta que

> [...] essas estruturas montadas para a redistribuição do tráfico foram importantes para deslanchar as economias locais [...], reforçar que o tráfico de gente também exportou formas de culturas que reconfiguraram o *modus vivendi* da América portuguesa.

Brazil (2002) observa, a partir de seus estudos, que os primeiros escravos negros trazidos para o sertão mato-grossense foram em número pouco significativo. Eles eram integrantes das bandeiras paulistas do século XVIII. Nessas expedições, os escravizados eram encarregados, entre outras tarefas, de transportarem as provisões. Foi com os primeiros auríferos nas terras de Mato Grosso, encontrados pela bandeira apresadora de Pascoal Moreira Cabral (1719), que ocorreu um grande contingente populacional negro para a região.

Ainda segundo Brazil (2002), em Mato Grosso, o fluxo de escravizados cresceu consideravelmente no final do século XVIII. Em 1800, a região mato-grossense contava com 11.910 cativos, entre pretos e pardos. A introdução de novas levas era contrabalanceada pelas perdas decorrentes das péssimas condições de trabalho. Contudo, mesmo com as mortes e as fugas, nesse período, 46% do total da população mato-grossense, mais precisamente 25.821 indivíduos, viviam em situação de escravizados.

Na busca por traçar um perfil para a região dos territórios quilombolas no oeste de Mato Grosso, destacam-se algumas informações sobre a população negra no contexto colonial e imperial. Na participação negra na fronteira oeste no período colonial, têm especial importância Vila Bela da Santíssima Trindade[10] e a região de Cáceres, lócus desta pesquisa. Quando se tornou capital da capitania de Mato Grosso, Vila Bela foi pensada como local de apoio administrativo e militar aos garimpos no Vale do Guaporé. Além de ter sido palco de significativa parte da ocupação negra, seja com escravizados, libertos, integrantes e imersos em

[10]Edificada para ser a vila-capital, foi inicialmente denominada de "Mato Grosso".

diferentes tramas sociais, a região presenciou inúmeras fugas de negros para o lado espanhol do Tratado de Tordesilhas e para outras regiões da Vila no período colonial.

Vila Maria do Paraguai, denominação original de Cáceres, conforme já afirmamos, foi fundada em 1778, com limites próximos ao território boliviano. À época da sua criação, a vila integrava terras hispânicas. Segundo Garcia (2013), dada a proximidade com o Rio Paraguai, a Vila foi fundada em local estratégico que permitia aos portugueses um controle da navegação fluvial na região. Ali já funcionava um antigo ponto de registro de ouro, com a finalidade de evitar o desvio desse minério extraído na região de Vila Bela. A figura 6, apresentada a seguir, mostra o mapa de Vila Maria do Paraguai no século XIX.

Figura 6 – Mapa[11] da localização da Vila Maria do Paraguai no século XIX



Fonte: Castrillon (2006).

Outro aspecto da localização geográfica é o fato de a vila estar no meio do caminho da estrada que ligava Vila Bela (a capital de então) a Cuiabá (a vila mais povoada). Não menos importante, ela estava a cerca de "setenta quilômetros do rio Paraguai acima, do antigo Marco do Jauru, que estabelecia os limites entre os territórios coloniais português e espanhol na

[11]No mapa, foi realizada a inserção da localização aproximada do encontro entre os rios Paraguai e Sepotuba.

América, definidos pelo Tratado de Madri, de 1750" (GARCIA, 2013, p. 70). Diante disso, para Garcia (2013, p. 70), a localização de Vila Maria:

> [...] combinava o valor estratégico em dois sentidos: manter o controle geopolítico da parte superior do rio Paraguai e, simultaneamente, combater o contrabando do ouro originado das minas de Cuiabá e de Mato Grosso, mas também estimular o contrabando nas regiões espanholas vizinhas de Mojos e Chiquitos.

Os registros sobre os quilombos da localidade mostram que essas comunidades foram duradouras, abrigando negros fugidos de Cuiabá, Poconé e da própria Vila Maria. Os quilombos traçaram a via possível para a liberdade. Comumente, eram vistos pelo poder vigente como uma ameaça à estrutura escravista e tratados como refúgios de bandidos, pensamento próprio do período colonial, no qual o rebelar-se era uma afronta. Nessa sociedade, o negro tinha que ser servil – tal era o pensamento racial abertamente declarado na altura. Os documentos com registros a respeito dos quilombos evidenciavam infortúnios e a marcada contrariedade do poder da época em relação ao aquilombamento.

Todas essas concepções dão perfeitamente conta da feição do pensamento escravista no período colonial; resistir e rebater eram uma afronta. O aquilombamento era, portanto, muito mal recebido pelo poder da época. Também é possível abordar o aspecto cultural religioso presente no quilombo por meio do registro da percepção estigmatizada dos relatores de então, fiéis às ideias que viam como "demonização" a espiritualidade africana.

Essas questões ajudam a compor a mentalidade escravista da época colonial e o pensamento branco sobre o negro, conforme mostram os registros documentais. Também dá indícios das complexas relações estabelecidas no que toca à organização política da época, no contexto de uma sociedade escravocrata. Os quilombolas tinham que garantir a sobrevivência do território livre em espaço circundante de escravização. Havia altas chances de serem capturados com ataques surpresas. Nos "Anais de Vila Bela", mais precisamente no "Relatório Anual ano de 1770", lê-se o seguinte:

> Era esse quilombo muito antigo. Segundo notícias que dão os negros foi fabricado pouco depois do descobrimento destas minas. Teve rei e rainha. O rei era falecido há anos. Por seu falecimento, ficou a rainha governando, com poder tão absoluto que não só chegou a mandar enforcar, mas também quebrar pernas e braços e enterrar vivos aqueles que, arrependidos da fuga, queriam tornar para a casa de seus senhores [...]. Chamavam esta, muito intitulada, de rainha Teresa. Era da nação Benguela, escrava do capitão Timóteo Pereira Gomes. Era assistida e servida de todas as mais negras e índias, ainda melhor de que se fossem suas cativas, a quem diariamente castigava, rigorosamente,

> por qualquer coisa. Tanto era temida que nem machos, nem gêmeas eram ousados a levantar os olhos diante dela[12].

A organização do quilombo vivenciava "rituais de poder", de modos "complexos e multifacetados", considerando que "homens e mulheres escravizados negociavam sua vida com lógicas próprias entre experiências sociais concretas em cada sociedade" (GOMES, 2006, p. 8). Elementos de fama e do medo real se espalharam, alimentando de variadas formas o imaginário de todos em torno do aquilombamento.

2.2 População negra e quilombola na história de Cáceres

Pinheiro (2016, p. 358) observa, a partir de seus estudos sobre os negros no Mato Grosso colonial, que a fuga permitia ao cativo vislumbrar quatro possibilidades, que eram: a formação de quilombo; a busca pela incorporação à população indígena; a tentativa de sorte nos domínios espanhóis; e a tentativa de sobreviver.

Nos "Anais de Vila Bela", o "Relatório do ano de 1778, apresentado pelo Vereador João de Sousa Pinto" traz a seguinte informação sobre a fundação da então hoje Cáceres:

> Em 31 de agosto mandou Sua Excelência a esta Câmara o termo de fundação de Vila Maria do Paraguai; e que, por ordem e direção sua, havia feito, a 06 de agosto, o tenente-de-dragões Antonio Pinto do Rego o caminho na margem esquerda e oriental do rio Paraguai, onde há o registro do ouro. Foi posto o seu nome em obséquio da nossa augusta soberana. Na dita povoação se acham 161 pessoas de ambos os sexos, em que entram [ilegível]...perto de cem índios de ambos os sexos que haviam desertado este ano, por várias vezes, da missão de São Joao, Província de Chiquitos, pela porta do Jauru. Fica a povoação no meio do caminho desta Vila para a de Cuiabá e [ilegível] [...] de muito cômodo para o comércio e correspondência de ambas as vilas (AMADO & ANZAI, p. p.443).

Maria de Lourdes Fanaia Castrillon (2006), em seus estudos, apresenta dados populacionais de 1870, segundo os quais Vila Maria possuía um total de 4.537 habitantes. Já o primeiro recenseamento do Brasil, de 1872, revela que em São Luís de Cáceres havia 526 escravos de ambos os sexos, 663 estrangeiros, 1938 mulheres livres e 1854 homens livres (excluindo os estrangeiros).

[12]"Relatório Anal ano de 1770". In: "Anais de Vila Bela" (1734-1789). In: Amado e Anzai (2006).

O viajante e cientista francês Francis Castelnau[13], em sua expedição científica patrocinada pelo governo de seu país, percorreu as regiões centrais da América do Sul e também passou por Vila Maria. Ele fez do local a seguinte descrição:

> Vila Maria tomou este nome por ter sido fundada sob o reinado de D. Maria I. A cidade parece ser destinada a rápido crescimento; mas o descaso do governo, e também dos próprios habitantes, de dar com a falta de comunicação, com o baixo Paraguai, tem impedido que ela se desenvolva como era de esperar. Sua população não vai além de quinhentas ou seiscentas pessoas e toda a freguesia de que ela é centro não possui mais de mil e oitocentos habitantes de todos os matizes, inclusive cerca de **duzentos escravos**. Contam-se entre os habitantes uns seiscentos descendentes, diz-se dos Chiquitos da Bolívia. (CASTELNAU, 2000, p. 421, grifo meu)

Também o relato do viajante francês Hércules Florence, quando passou por Vila Maria do Paraguai, descreve vários aspectos da região, apontando a formação populacional na zona urbana: "seis ou sete homens brancos, trezentos caburés descendentes de índios aldeados no tempo de D. Maria, mulatos e negros, eis toda a população da Vila. Alguns homens e mulheres andam nus da cintura para cima" (2007, p. 182).

Ressalta-se que são poucas as informações sobre a população negra em Vila Maria do Paraguai no período colonial. Nesse contexto, a fazenda Jacobina se destaca e figura na história pela grande presença de mão de obra escravizada. Em seu livro "Vila Maria dos Meus Maiores", Luiz Phelippe Pereira Leite apresenta a seguinte informação sobre a presença de negros na referida fazenda em 1827:

> Duzentos escravos de trabalho dos dois sexos e sessenta crianças formavam toda a escravatura desse estabelecimento; mas havia quase igual número de gente forra entre agregados, crioulos, mulatos e índios, que trabalhavam mais ou menos para si, ou pagos pelo proprietário. (LEITE, s/d., p. 39)

Essa propriedade rural, Jacobina, era a de maior porte na região no período colonial. Localizada a 30 quilômetros do município de Vila Maria, era um estabelecimento escravista pertencente à família Pereira Leite. Autossuficiente, o empreendimento abastecia inclusive as guarnições da tropa nacional e, na propriedade, produziam-se cana de açúcar, seus derivados e os gêneros alimentícios que abasteciam a Vila. Jacobina fazia parte do "termo" da vila e era o estabelecimento responsável pela criação do gado vacum e cavalar que abastecia as tropas da província (GARCIA, 2013).

[13]Hercules Florence, foi um viajante francês que integrou a Expedição Langsdorff ao interior do país entre os anos 1825 e 1829. Em seu diário, registra sua passagem por Vila Maria do Paraguai e sua estadia na Fazenda Jacobina.

Mesmo sendo um povoado pequeno, a fundação de Vila Maria teve como objetivo a defesa e a expansão da fronteira, conforme já adiantado. No "Relatório do Presidente de Província Augusto Leverger", de 1869, consta a seguinte informação a respeito dessa área fronteiriça:

> Incertos ou contestados, há mais de um século os limites ocidentais das freguesias de Albuquerque, Poconé, Vila Maria e Mato Grosso que são também limites do império da república da Bolívia [...] foram definitivamente fixados pelo supro mencionado Tratado de 1867, que define a fronteira do seguinte modo: Partirá do rio Paraguai, na latitude de 20º10' onde deságua a Bahia Negra; seguirá pelo meio desta até seu fundo e daí em linha reta até a Lagoa Mandioré e a cortará pelo seu meio, bem como as Lagoas Gahiva e Uberaba, em tantas retas quantas forem necessárias, de modo que fiquem do lado do Brasil as terras Altas da Pedra de Amolar e de Ínsua. Do extremo norte, a Lagoa Uberaba irá em linha reta ao extremo sul da Corixa grande, salvando as povoações brasileiras e bolivianas, que ficarão respectivamente do lado do Brasil ou do extremo sul da Corixa grande irá em linhas retas ao Morro da Boa Vista e aos Quatros Irmãos. (LEVERGER, 1869, p. 9)

Sobre a população da região, conforme o recenciamento de 1872, São Luiz da Vila Maria do Paraguai[14] possuía 4.587 habitantes; destes, 2.292 eram negros (pardos e pretos). A tabela 1 detalha a composição populacional da região com dados do referido ano.

Tabela 1 – População livre e escravizada de Vila Maria do Paraguai (1872)

Cor/Raça	Livres	Escravizados
Pretos	493	214
Caboclos	422	----
Pardos	1.273	312
Brancos	1.823	----
Total	4.011	526

Fonte: "Recenseamento do Brasil, 1872 – Matto Grosso"[15].

O censo de 1872, referente à segunda metade do século XIX, permite traçar um panorama de população negra, evidenciando aspectos das últimas visões da escravidão. Chamaatenção a não inclusão no censo de africanos. Deve-se lembrar que, nesse período considerado, já havia a proibição do tráfico negreiro internacional. Contudo, como se sabe, essa prática continuava a acontecer na clandestinidade. Os negros que chegavam por essa via eram juntados à população escrava ou livre.

[14]Vila Maria passou a "São Luiz da Vila Maria do Paraguai" depois da instalação de uma igreja no local, o que acabou por incluir o nome do padroeiro São Luiz no topônimo original.
[15]Dados obtidos no quadro geral da população da Parochia de S. Luiz da Villa Maria (p. 40).

Sabe-se que, no início da fundação de Vila Maria, as informações indicam que havia poucos brancos e negros; a maior parcela da população era constituída por indígenas, principalmente os originários das terras Castela, que eram incentivados a cruzar a fronteira e a permanecer do lado da colônia portuguesa. Pelo censo, é perceptível que essa realidade foi mudando com o tempo. De fato, o censo aponta um significativo aumento da população negra em Vila Maria, atingindo a marca de 2.292 indivíduos, superando numericamente inclusive o grupo de brancos. São os pardos que impactam numericamente o grupo, evidenciando o franco desenvolvimento da mestiçagem local. É digno de nota o fato de que esse grupo possui um número superior de indivíduos na situação de livres.

Sobre a mistura racial em Vila Maria, Acildo Leite da Silva (2014) observa que a espacialidade da fronteira oeste foi marcada pela mestiçagem entre negros e índios, refletindo a complexidade da constituição social da região. Piza e Rosemberg (1999) observam que, no censo de 1872, a cor estava organizada no censo como um subtópico da condição social, que se dividia entre "livre" e "escrava". Os termos "branco", "preto", "pardo" e "caboclo" são, assim, referenciados na classificação com as seguintes implicações:

> Pardos são compreendidos como resultantes da união de pretos e brancos; caboclos são os indígenas e seus descendentes. Considerando que os termos branco, preto e pardo são cores e caboclo possui raiz na origem racial, o Censo de 1872 parece ter usado um critério misto de fenótipos e descendência para a caracterização racial da população. (PIZA; ROSEMBERG, 1999, p. 124)

A tabela 2, a seguir apresenta um detalhamento da população negra por gênero, considerando homens e mulheres, também, para o ano de 1872. Como se vê, as mulheres pretas livres estão em menor número em relação aos homens pretos livres. Já no grupo de pardos, elas estão em maior número.

Tabela 2 – População negra livre por gênero, em Vila Maria do Paraguai em 1872

Cor/Raça	Livres	Masculino	Feminino
Preta	493	261	232
Parda	1.273	631	642
Total	1766	841	854

Fonte: "Recenseamento do Brasil, 1872 – Matto Grosso"[16].

[16]Dados obtidos no quadro geral da população da Parochia de S. Luiz da Villa Maria (p. 40).

Contrastando esta tabela 2, com a tabela 3, a seguir, extraem-se alguns dados importantes. Veja a tabela 3 como apresenta dados sobre a população negra escravizada por gênero, considerando o ano de 1872.

Tabela 3 – População negra escravizada por gênero em Vila Maria do Paraguai em 1872

Cor/Raça	Escravizados	Masculino	Feminino
Preta	214	108	106
Parda	312	152	160
Total	526	260	266

Fonte: "Recenseamento do Brasil, 1872 – Matto Grosso"[17].

De fato, fazendo um comparativo entre as tabelas 2 e 3, percebe-se que o número de negros livres em Vila Maria é maior que o da população escravizada, o que sinaliza o declínio da política econômica escravocrata nessa altura. Dentre aqueles em situação de escravizados, os pretos estão em menor número do que os pardos. Contudo, não se pode desconsiderar que os pardos são quantitativamente maiores, condição praticamente equiparada entre mulheres e homens.

2.2.1 - Escravidão e os quilombos na história de Estado

As pesquisas sobre a escravidão na então, província de Mato Grosso, ocorrem com o sequestro de negros para os trabalhos forçados com a descoberta das minas de Cuiabá. A população negra se espalhou por toda a capitania, desenvolvendo os mais variados tipos e trabalhos, realizando a introdução de conhecimentos sobre o plantio de lavouras e na mineração.

Sá Junior (2016, p.93), a partir de considerações sobre o afluxo e origem de negros (conhecedores de mineração, como os da Costa da Mina) que adentraram em Mato Grosso, assevera que a mineração ocorrida no século XVIII, os africanos foram componentes importantes nesse processo. Aqui, como em outras regiões mineradoras, os negrosincluíram formas de mineração e escavação utilizando instrumentos como: alavanca, almocrafe, bateia, carumbé e um artefato que se aproxima a marreta", foram empregadas pelos africanos no desenvolvimento de cinco métodos para extração de ouro e diamantes, constituindo técnicas originárias dos "pretos da Costa do Ouro", tal conhecimento já sendo praticado há 100 anos.

Siqueira (2002) ressalta essa situação, dizendo que essas cartas de sesmarias, não explicavam de maneira exata os "limites ou confrontações, podendo ser, até mesmo, um rio,

[17]Dados obtidos no quadro geral da população da Parochia de S. Luiz da Villa Maria (p. 40).

um riacho, uma mera árvore ou até mesmo uma pedra. Por esse motivo, decorreram muitas desavenças com relação aos limites dos sesmeiros vizinhos" (p.39).

Sobre as Irmandades Siqueira (2002) diz que as mesmas representaram um espaço de reunião e agremiação utilizado pelos colonos na prática de devoção de determinados santos, nesse espaço trocavam ideias e atribuições de atividades divididos com a igreja católica. Na ocasião do governo de Luís Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, que possua uma grande devoção ao Santo Antônio de Lisboa, inclusive colocando uma imagem do santo na igreja de Vila Bela. Os militares da fronteira na época reuniram em torno desse santo, e criaram a irmandade de Santo Antônio de Vila Bela, a referida irmandade começou a funcionar em 1781.

Contudo, ao mencionar os festejos aos santos, nas comunidades quilombola Exu e Pita Canudo, elas incluíam essa dimensão de Irmandade, não na forma institucionalizada das estudas e conhecidas Irmandades de santo. Mas a dimensão de irmandade empregada de formas de sociabilidades, a família para desenvolver a devoção herdada em relação aos santos. Nesse contexto são ritualizados saberes, práticas alimentares, etiquetas de relações no ato de bem atender os convidados para a festa. E ainda, uma hibrida ação religiosa, presentes na organização da composição das irmandades, atravessada por leituras culturais negras, que em alguns casos podendo ser entendido como "catolicismo negro". Sobre isso, Souza (2002, p. 127) faz a seguinte observação:

> Um dos muitos resultados da diáspora africana é a presença de reis negros nas Américas, representantes de grupos étnicos específicos, presentes no interior de quilombos e de irmandades católicas. O estudo das situações em que existiram esses reis ilumina a compreensão de como africanos e europeus interagiram no contexto da colonização americana, sob um regime escravista.

No caso das festas de santo dessas comunidades quilombolas, têm-se os santos católicos (muitas vezes negros) como central, mas dentro de uma ritualística de composição de irmandade dividida em reis, rainha, juiz, juízes, capitão do mastro e outros. Além, do processo de reza, com dimensões de circularidade da cultura negra, bastante visível em comunidades tradicionais afro-religiosas.

Da mesma intensidade de inclusão da mão de obra escravizado no estado ocorram fugas e formações de quilombos, em algumas produções como Brazil (2002), Rosa (1986), Volpato (1993), Gomes(1988), Aleixo (1984) Assis (1988; 1986), Bandeira (1988), Silva (1998) e outros, dão informações sobre esses fatos.

2.3 - Os negros no movediço campo escravocrata de Vila Maria

Os dados sobre o negro na sociedade, em geral permitem fazer uma reflexão sobre o período escravocrata no Brasil e sobre as diferentes e complexas situações enfrentadas por essa população no período em questão.

Sobre a importância das informações em documentos, dentre eles cartas de liberdade e autos criminais, para apontar questões históricas dos negros, Pires (2006, p.167), observa muito que:

> As cartas de liberdade e os autos criminais revelam 'arranjos', negociações, meios diversos de que os escravos lançaram mão para se livrarem do cativeiro, de modo que a abolição, ao chegar, encontrou mulheres e homens muito inseridos na vida local, com laços estreitos de vizinhança e, também, senhores ainda muito apegados à manutenção de suas prerrogativas senhoriais, outros mais atentos à instabilidade de uma relação social que rumava para o fim (PIRES, 2006, p.167).

Realmente, elas oferecem importantes informações sobre a vida e as negociações por liberdade dos negros em situação de cativeiro em Vila Maria do Paraguai (Cáceres). Utilizando dessas formas documentais, em que os negros aparecem em documentos de liberdades, bem como, em situação de réus, informantes, requerentes e/ou ofendidos, que me deparei com pistas sobre duas pessoas, referidas pelos participantes das comunidades estudadas, que foram confirmados no confronto com os dados coletados da memória. Como Luiz Amâncio de Almeida Silva (quilombo Exu), e Maria Cabra (quilombo Pita Canudo), que serão abordados no decorrer deste trabalho.

Analisando documentos de queixas-crimes do século XIX, obtidos nos arquivos do Núcleo de Documentos Históricos da UNEMAT, o já citado NUDHEO/UNEMAT, é também importante enfatizarmos abusos e agressões físicas, característicos da sociedade escravocrata.

Uma ação judicial penal de 1878 solicita auto de corpo de delito referente a referimentos acometidos contra dois escravizados. A proprietária desses escravizados, Maria Josefa de Jesus Leite, moveu a referida ação contra Manoel Antônio de Jesus, acusando-o do delito de ferir os negros Salomão Pereira Leite e Anastácio Pereira Leite, tidos como de sua propriedade[18].

Em outro caso, uma africana aciona o seu proprietário, solicitando a compra de sua liberdade. Em 1877, por meio de uma ação de apelação civil, Joaquina Mendes Malheiros, de 60 anos, escravizada, moradora da cidade São Luiz de Cáceres, faz ao seu então dono, o Tenente

[18]Documento do acervo do NUDHEO/UNEMAT - Ano: 1878 - Caixa: 04 - Código: 04.

Francisco Pinto de Arruda, a proposta de compra da sua liberdade com um pecúlio de 6000 reis[19]. Essa ação indica que no contexto de escravidão, muitos buscavam romper com a situação de escravização e conseguir a liberdade por variadas formas, inclusive por meios judiciais.

As informações que seguem expressam as lutas por liberdade ocorridas em Vila Maria, buscadas por negros através das Cartas de Alforrias.

2.3.1- Ações de liberdade: o caso Joaquina

Utilizando inicialmente como curador de escravizados, o cidadão livre, Vitorio Manoel Deluque. Ao fundamentar o seu pedido, Joaquina valeu-se de uma prerrogativa dessa lei, que, em seu art. 4, § 2.º, dispôs sobre a prática de pecúlio por parte do escravizado para obter sua liberdade. Segundo esse artigo,

> O escravo que, por meio de seu peculio, obtiver meios para indemnização de seu valor, tem direito a alforria. Se a indemnização não fôr fixada por accôrdo, o será por arbitramento. Nas vendas judiciaes ou nos inventarios o preço da alforria será o da avaliação.

A luta judicial de Joaquina foi iniciada em 1877 e terminou em 1879. Com o pecúlio de 6000 réis, conseguidos, segundo os autos, por meio de mendicância, ela queria conseguir comprar a sua liberdade. A impetrante alegava, ainda, que há anos vinha prestando serviços à família de Francisco Pinto de Arruda e, sendo assim, a quantia depositada era suficiente. Fez as justificativas e solicitou que fosse citado o proprietário para a resolução da questão.

Ao peticionar à justiça da época, Joaquina teve que solicitar um curador judicial. Conseguir um curador constituía um dos primeiros passo para o escravizado ajuizar uma ação. Para tanto, era necessário ter proximidade com um cidadão livre, de confiança, com disponibilidade para escrever, montar um processo e abrir, assim, a investigação, solicitando, antes de mais, o reconhecimento desse curador judicial. Em relação ao pecúlio, segundo Challoub (1990, p. 108), tal depósito poderia ser público ou particular e servia para "garantir a segurança dos 'libertandos' e livrá-los das previsíveis pressões e retaliações que poderiam sofrer por parte de seus senhores". O autor complementa, explicando o seguinte:

> Não é difícil imaginar os riscos que corriam os negros que tentavam obter a liberdade na justiça e perdiam. Além da decepção da derrota, a volta para 'casa' podia incluir seu cortejo de sevicias por parte de um senhor irado e vingativo. É complicado perceber em que medida eram

[19]Documento do acervo do NUDHEO/UNEMAT - Ano: 1878 - Queixas Crimes (Ação Judicial Penal) - Caixa: 04, Código: 04.

> os próprios escravos que tomavam a resolução de lutar pela alforria em juízo, especialmente quando analisamos os processos cíveis anteriores a década de 1870. O certo é que os cativos não podiam tentar nada sem o auxílio de um homem livre, pois não tinham direitos civis elogo estavam legalmente incapacitados de agir judicialmente sem a presença de um curador. (CHALLOUB, 1990, p. 108-109)

Na primeira audiência, a justificativa de Joaquina foi refutada pelo proprietário, quando chamado em juízo, mesmo tendo ele autorizado que Joaquina mendigasse para conseguir o dinheiro e pagar a sua alforria. Nessa oportunidade, foi arbitrado um novo valor, de um conto e 600 mil réis, para que fosse concedida a liberdade. O dono ainda apelou para a permanência da escravizada, de modo que ela deveria continuar trabalhando em sua casa até o pagamento total do pecúlio.

> Aos sete dias do mês de novembro de mil, oitocentos e setenta e sete nesta cidade de São Luiz de Cáceres, em casa residencial do Meritíssimo Juiz substituto do Fórum Capitão Jose Maria de Pinho, onde vim, compareceu o capitão Francisco Pinto de Arruda como senhor da libertanda Joaquina Mendes Malheiros, afim de tratar do acordo [...]. E pelo mesmo Tenente Francisco Pinto de Arruda a respeito da petição de liberdade constante do requerimento inicial e tendo me dado permissão para arbitrar qualquer quantia para sua liberdade, **ficando a quantia de um conto e seiscentos mil réis**, valor este quando recebido em favor de sua liberdade ficando-lhe, **pois, em nenhuma outra casa e outra praça, a vista das qualidades e préstimos que possui, vista a sua robustez e estado de saúde que apresenta** e por isso resigna-se a sofrer a avaliação das pessoas que fossem nomeadas árbitras na forma da lei em cujas consciências **espera maior arbitramento que aquele da petição inicial da sua escrava libertanda, sendo essa sua declaração escrita pelo juiz**[20].(Grifos meus)

Deve-se observar que as ações da época envolvendo a liberdade de um cativo mobilizavam complexos aspectos jurídicos. O escravizador dispunha de várias vantagens, como a de fixar elevadas quantias para a alforria. No caso de Joaquina, o proprietário valeu-se desse poder de decidir o valor da liberdade pleiteada. Ele justificou, ainda, que a libertanda se encontrava com boa saúde e era robusta. Isso fazia com que o valor da recompensa aumentasse, considerando que a escravizada tinha forças para trabalhar por bom tempo e era, portanto, "valiosa".

Joaquina enfrentou o longo percurso do processo, marcado por trocas de curadores e registros de ausências do proprietário, que deveria realizar a avaliação do pedido e estipular o real valor do pecúlio. Isso também contribuiu para a demora. O juiz municipal indicou

[20]Documento do acervo do NUDHEO/UNEMAT - Ano: 1878 – Queixas-crimes (Ação Judicial Penal) - Caixa: 04, Código: 04.

arbitradores para proceder à avaliação[21], ficando estabelecido o valor final da alforria em um conto e 200 mil réis, um pouco abaixo do valor requerido. Contudo, findas as alegações para fixar o valor, ficou-se praticamente pelo que foi solicitado pelo proprietário, conforme registrado no Termo de Arbitramento[22].

Conforme já adiantado, o processo se arrastou até 1879, em um campo jurisdicional com evidentes entraves para o acesso do negro à justiça[23]. Por fim, Joaquina teve sua liberdade negada. O caso dessa escravizada retrata uma justiça parcial, cujo maior interesse era o de defender os interesses do escravocrata. Apesar de a apelação dos curadores designados no decorrer da ação no sentido de baixar o valor da alforria, Joaquina, em meio a complexas interpretações judiciais sobre o caso, presenciou esse já referido desfecho desfavorável. A decisão final determinou que ela ficasse sob a tutela de João da Silva Porto, sendo ele encarregado do seu depositário. Arcando com o ônus da perda da ação, a situação desta mulher não mudou e ela teve que continuar angariando recursos, na mendicância, para conquistar sua liberdade.

Este caso permite ainda outras reflexões. Ele demonstra a árdua luta de inúmeras Joaquinas, em um contexto em que a liberdade era negada à população negra, quase que à revelia dos próprios dispositivos legais. Com um desfecho desfavorável para a requerente, a ação revela aspectos importantes sobre a contínua ação dos negros no sentido de conseguir a liberdade. Os enfrentamentos cotidianos aos quais essa população era submetida e as estruturas de uma sociedade escravista na época ajudam a compor um retrato de injustiça e humilhação.

Por outro lado, ações como esta, mostram como os negros na fronteira não eram alheios às mudanças no seio da sociedade escravocrata; eles tinham conhecimentos, buscavam estratégias para se tornarem libertos, tentando encontrar brechas na estrutura da escravidão. Mesmo com a complexidade e o cruel desfecho, este caso demostra, portanto, a diversidade das ações da população negra no sentido de romper com a situação de escravizados na fronteira oeste. A compra de alforria foi uma das ações na busca por liberdade.

[21]Essa regulamentação era prevista Decreto n.º 5135, de 13 de novembro de 1872.

[22] "[...] Entendo por eles recebido esse encargo, os abaixo assinados arbitradores nomeados e juramentados para darem seus laudos sobre a escrava Joaquina de propriedade do cidadão tenente Francisco Pinto de Arruda, depois de terem concordado entre si acerca do estado da mesma escrava e da sua robustez e préstimos, a avaliaram na quantia de um conto e duzentos mil réis, preço que seus avaliadores julgaram razoável" Paço da Câmara Municipal de Cáceres, 22 de novembro de 1877, grifos meus.

[23]Essas tramas raciais na justiça, desfavoráveis aos negros, ainda encontram ressonâncias nos dias atuais. O recente caso da advogada negra Valéria, que em desentendimento a respeito de um caso, na qual a Juíza leiga Ethel arbitrariamente durante a audiência manda que policiais a algeme, sendo humilhada arrastada do tribunal, denotam o racismo institucional que persiste nas instâncias do judiciário.

2.3.2- Cartas de Alforrias: a luta silenciosa por liberdade

Nas manumissões normalmente, estavam identificadas como onerosas ou gratuitas, nesse último, caso, sem que houvesse alguma condição de prestação de serviço. Como delimitação de tempo de trabalho ou condicionado a morte do/o senhor/a escravagista.

Na verdade a forma gratuita de manumissão, não é aplicável a nenhuma situação, considerando que uma pessoa em situação de escravizado, o tempo todo, rendeu valores ao escravocrata. Como bem observado por Heisenberg (1987, p. 210):

> A alforria nunca foi gratuita. Mesmo sem ter de pagar dinheiro ou prestar serviços para receber a alforria, o indivíduo, durante a sua vida de escravo, já entregava valores para o senhor, sem que tivesse havido uma contrapartida de valores iguais entregues ao escravo.

Dentre os procedimentos de alforria, era comum as liberdades concedidas após a sua morte, do senhor ou senhora escravista, sendo registradas em cartórios. Foi através de documentos como esse, que me deparei com a história de Maria Cabra, além do registro da sua pouca idade, informação sobre a cor, o sobrenome Maciel e Campos, da senhora que registrava a alforria, me chamou atenção, por constituir uma provável pista, da origem do sobrenome do maior grupo familiar existentes no quilombo de Pita Canudo.

A busca por liberdade através da alforria, em Vila Maria são reveladoras da complexidade da manumissão de escravizados tanto de origem africana como os descendentes.

Segundo Chalhoub (1991, p.129) a "carta de alforria que um senhor concede a seu cativo deve ser também analisada como o resultado dos esforços bem-sucedidos de um negro no sentido de arrancar a liberdade a seu senhor".

Quadro 1 – Decreto n.º 5135 - Manumissão de escravos pelos fundo de manutenção na Província de Mato Grosso

Manumissão de escravos pelos fundo de manutenção[24]

De conformidade com o disposto nos avisos do Ministério da Agricultura, Comercio e Obras Públicas de 6 de Abril e 21 de Agosto, e da Fazenda de 12 de Julho, tudo do anno próximo passado, e para observância dos artigos 26, e 37 a 41 do Regulamento que deixou com o Decreto n. 5133 de 13 de Novembro 1872, resolvi, tendo em vista a cópia parcial da estatística da população escrava dos differentes municípios da Provincia de que trata o § único do artigo 24 do citado Regulamento, distribuir pelos municípios abaixo mencionados, a importância de dezenove contos novecentos vinte e um mil e doze rei (R 16:921$012) pelo mencionado Aviso da Fazenda

[24]"Falla com que o excellentissimo senhor general Hermes Ernesto da Fonseca abrio a 1.a sessão da 21.a legislatura da Assembléa Provincial de Mato-Grosso no dia 3 de maio de 1876. Cuyabá, Typ da 'Situação'" (1876, 427, p. 42).

mandados aplicar à liberdade da já citada população escrava, e o restante (3:000$000) produto liquido de uma loteria extrahida em virtude da Lei Provincial nº. 9 de 12 de Outubro de 1871:

Capital	***N. de escravos matriculados***	***Quantia distribuída***
Capital	*5.282*	*14:895$636*
Corumbá	*179*	*504$793*
Poconé	*460*	*1:297$234*
S Luiz de Cáceres	*543*	*1:531$300*
Diamantino	*290*	*817$821*
Miranda	*178*	*501$973*
Sant'Anna do Paranahyba	102	287$647
Mato Grosso	*30*	*84$608*
	7.064	***19:921$012***

Em consequência disto, já teve lugar nesta Capital, em 28 de Fevereiro último, a entrega, pelo Juiz competente e com a solenidade possível, de 15 cartas de liberdade.

Fonte: Decreto n.º 5135.

O documento informa sobre a população negra nas vilas integrantes da fronteira em estudo e evidencia o lento processo de alforria que estava em curso nesse período, a julgar pelo número de escravizados na tabela de manumissão e pelas informações que havia no mês anterior, quando foram entregues somente 15 cartas de alforrias. É perceptível que o Fundo de Emancipação do escravo no local não foi atuante, como em locais do país.

A manumissão ou alforria foi uma ação que caracterizou-se pela libertação do escravizado para liberto. Havia também, uma intervenção governamental no estabelecimento de um de fundo voltado para a indenização do senhor escravagista. Essa era uma possibilidade de liberdade alcançada por meio de acumulação de pecúlio, a fim de que, os cativos comprassem sua própria liberdade. Outras eram concedidas através de testamentos e outras situações.

Cabe ainda observar que esse tipo de ação por liberdade reflete as lutas internas dos negros por mudanças, forçando o fim do sistema escravista no Brasil. Decretos imperiais com tal teor, emitidos por parte do poder da época, buscavam aliviar as tensões e prolongar o sistema escravista até seu último folego.Com a lei que proibiu o tráfico africano em 1850, começou-se o declínio do sistema escravocrata no Brasil. Entretanto, criou-se dentro do país, um intenso movimento interno para obtenção de mão de obra escravizada.

Por outro lado, a luta dos negros por liberdade persistia. As buscas pela alforria, era uma dessas ações. As condições em que ocorria as alforrias eram variadas, sendo pela própria

compra da liberdade, concessão de alforria pelo escravista, através de coartação – pagamento parcelado da manumissão, concessão de alforrias atreladas à alguma condições e registros em testamentos, como último desejo do senhor ou senhora escravista.

Datado de 13 de novembro de 1872, o Decreto n.º 5135, apresentado a seguir, criava juntas para a escolha, em cada município, de escravos para serem libertados por meio de certidões de emancipação, na qual os custos eram estabelecidos por arbitragem.

2.3.3 – Liberdade condicionada: pistas da uma ancestralidade em comunidade Pita Canudo a partir do caso – Maria Cabra

Assim como já observado, era bastante comum, Cartas de Alforrias serem concedidas sujeitada à morte do proprietário. Foi o caso da Carta de Alforria para Maria Cabra, que em 1867, têm sua liberdade, atrelada, a condição de morte da senhora Ana Campos Maciel. Esta, foi ao Cartório solicitando ao tabelião Pedro Pires de Camargo, o registro da Carta de liberdade e alforrias às suas escravizadas, dentre elas destacou estar Maria Cabra, na época com 11 anos de idade.

> [...]Digo eu abaixo assignada Donna Anna de Campos Maciel, que entre as escravas que possuo livre e desembargados, e bem assim uma escrava de nome Maria (inelegível)cabra, idade de onze annos, ao qual sem objeção de pessoa alguma lhe minha vontade que depois de meu fallecimento, gose de plena liberdade como do ventre livre nascesse e para que seja ella garantida tanto em guizo como fora dele pessoa todas as Justiças de Sua Magestade Imperial, que esta Alforria a seu tempo faça precisamente do referido [...][25]

Comumente, em documentos, como carta de alforrias, o sujeitos aparecem sem sobrenome, mas, com referência a sua cor, como uma espécie de apelido. Esse foi o caso de Maria Cabra, que aparece em documentação sobre cartas de alforria. Em contato com esse documento, além deste, referir-se, a futura liberdade de uma menina, chamou atenção o sobrenome da senhora escravista. Por ser esse sobrenome, atualmente predominante na composição dos laços de parentesco das famílias de Pita Canudo, originária da direta descendência de Victorino Maciel de Campos, o qual, na memória recente, foi o fundador do quilombo.

[25] Carta de Liberdade do cartório do 1º Ofício de Villa Maria, Livro de Notas nº3, p. 24-25. Cartório- Acervo do NUDHEO/UNEMAT.

Na busca de verificar essa possível relação com a origem do sobrenome no quilombo. A par dessa informação, busquei verificar se havia entre os participantes da pesquisa, alguma referência da existência de Maria Cabra.

Embora em pesquisas documentais, não identifiquei nenhum dos nomes das pessoas no período escravocrata e/ou logo no pós abolição, viviam no quilombo Pita Canudo. Consegui uma pequena informação que correlacionava Maria Cabra, ao território do quilombo Pita Canudo. Foi pela memória dos entrevistados, que obtive a confirmação sobre a sua existência, a qual a mesma na composição familiar.

Entretanto, somente uma das entrevistadas mencionou que escutara de seu avó, a existência de uma senhora com esse nome. A mesma vivera na comunidade, seria ela, um dos antepassados da família Maciel de Campos.

Sobre a forma de alforria, registrada em favor de Maria Cabra, é importante salientar que esse tipo de alforria condicional faziam com que os futuros libertos ficassem atrelados ao escravista prestando serviços por todo o período de vida do escravista. Não sendo possível prevê por quanto tempo. De tal modo, que ainda poderia acontecer algum problema no decurso, como a carta ser revogada por qualquer questão que pudesse desagradar o escravista, além da possibilidade de estender a situação, ao ter que trabalhar para os filhos do senhor e/ou senhora escravocrata.

No caso de Maria Cabra, não foi possível, verificar se a mesma foi alforriada com a morte da senhora Anna ou se ganhou a liberdade com a abolição, considerando que faltavam dez anos para esse acontecimento.

De qualquer forma, a informação sobre Maria Cabra coloca em questão a complexidade da composição do território de Pita Canudo. Embora o documento não permita maiores elucidações sobre o passado investigado. Merece algumas reflexões, ainda mais considerando as dificuldades de encontrar registros da vida do negro na história. Mas, como observa Ginzburg (2006, p. 5), "o fato de uma fonte não ser 'objetiva' (mas nem mesmo um inventário é 'objetivo') não significa que seja inutilizável".

O documenta suscita questões como: na pós-abolição, cativos e ex-cativos da família Maciel e Campos, (sobrenome da senhora que registra a carta de alforria condicional de Maria Cabra), foram para o território quilombola Pita Canudo? Maria Cabra, foi para o território após a alforria condicionada? A mesma, foi com o advento da Abolição ou teria fugido para o local?

Outras indagações, também possíveis: Já haviam anterior a abolição, nessa região negros fugitivos, pertencentes a essa família escravista? Ocorreu alguma junção de escravizados fugidos para essas terras, anterior ou pós-abolição?

É nesse terreno de incertezas e possibilidades que a referida alforria condicional de Maria Cabra, aparece como pequena fresta na janela pela qual se pode olhar o passado, pensar a complexidades da gênese do território quilombola e a sua composição. Em particular, como exatamente o grupo de antepassados primeiros, dos Maciel de Campos refugiou-se no território.

Em relação ao sobrenome é provável, que venha dessa relação com a antiga família escravista, seja por escolha posterior ou dada pelos senhores escravistas. Pois, há registros que ocorriam situações em que no pós- abolição assumiam o sobrenome da família escravagista. Esse comportamento, podendo ser uma estratégia de se reconstituir em um novo cenário de sociedade. São significados sociais importantes que dependia das ações ocorridas anteriormente para com ex-cativo. Nesta, podendo assinalar situações como existência de compadrio ou apadrinhamento do escravagista.

Indicando Hamiester (2006, p-43-44) que ao estudar sobre as estratégias sociais e familiares, observou o seguinte:

> Os compadrios que se construíram para os filhos, muitas vezes crianças ditas inocentes também demonstraram ter função de consecução do projeto familiar e não dar-lhes o devido valor poderia representar fracasso na consecução de projetos familiares tais como futuras alianças matrimoniais. As relações tecidas pelos subalternos das unidades domésticas, os escravos, os forros, os agregados, traziam outra sorte de aliados para essas famílias, ao mesmo tempo que favoreciam redes de sociabilização desses setores subalternos, formados também como famílias espirituais que geravam coesão e aliança. Por um lado agiam como membros de uma família hierarquizada, por outro teciam suas próprias relações que, por sua vez, lhes geravam aliados que poderiam ser vistos como seus parentes espirituais e apoiadores.

A autora, ainda salienta em seu trabalho que "assumir o sobrenome de quem lhe fora dono ou construir um com sua vivência, também podia marcar o ingresso no mundo da liberdade". Conforme a pesquisadora "Essa sim, a mais drástica mudança possível nessa sociedade: deixar de ser propriedade de outrem para ser seu próprio senhor". Pois, conforme estudado "junto com a família ou com a liberdade, deter a posse de um nome por completo dava a possibilidade de construir sua vivência familiar ou em liberdade, este bem [...]"(HAMIESTER,2006,p.100).

De acordo com Russel-Wood (2005p, 334)

> Ser capaz de escolher o próprio sobrenome impõe à pessoa que faz a escolha um substancial fardo psicológico e emocional. Uma opção destas abre as

> cortinas das janelas do eu interior da pessoa. A pesquisa das práticas de escolha do sobrenome no Brasil [...] tem o potencial de revelar valores, prioridades e desejos, como um africano ou afrodescendente, escravo, alforriado ou nascido livre, via a si mesmo e como era a identidade que desejava que os outros reconhecessem. As práticas de escolha do sobrenome têm o potencial de levar o historiador àquela parte do indivíduo que não é revelada pelos códices e pode conter a chave da compreensão de como um escravo ou liberto de cor gostaria de ser identificado.

A partir de seus estudos Rodrigues (2014), considera que mesmo enfrentando grandes dificuldades, essas questões compreende alguns dos muitos aspectos que estiveram par além da escravidão. Já que, na luta por pela manutenção e expansão dos laços construídos durante o período de cativeiro, este, o primeiro passo para os libertos reorganizarem suas vidas após a abolição. Nesse aspecto o nome e sobrenome poderia ser o anseio de serem socialmente reconhecido e respeitado sem distinções. Embora se saiba que esses desejos, encontraram grandes dificuldades para as famílias negras, recém saídas do cativeiro.

Na verdade trata-se de uma complexidade, onde o sobrenome comum aos que viveram no período do cativeiro, poderia lhes conferir o sentimento de pertença a um mesmo grupo, constituição de uma comunidade, reforçando os laços estreitos que já possuíam, mediante os vínculos de parentesco e o longo período em que suas famílias viveram juntas em cativeiro (RODRIGUES, 2014, p.181).

Agora, sobre a referência de cor atribuída a Maria atrelado a menção de Cabra, também apresenta, informações sobre as denominações de cor do período, apresentando concepção pejorativas, relacionado a população negra. A designação de cabra e/ou mamelucos comumente, indicavam "o resulta do fruto do intercurso entre indígenas e africanos. Em tempos pretéritos a designação de "cabra", foi utilizada de diferentes maneiras, poderia se referir ao resultado de uma miscigenação, a condição social de um indivíduo e/ou em referência a sua cor da pele, em todas haviam conotações pejorativas ao lugar social do negro na sociedade escravocrata.

Paiva (2014, p. 93) em seus estudos sobre mestiçagem nos séculos XVI a XVIII faz a seguinte observação:

> As mesclas entre índios e africanos produziram outra das categorias que foram usadas quase que exclusivamente na América portuguesa: "cabra". Este e outros termos (mulatos, *zambos*, *coyotes*, *lobos*) marcaram a nomeação dos mestiços com clara animalização aplicada a eles. Alguns vocábulos já existiam antes das conquistas entre os povos nativos do continente e entre os europeus. Outros foram inventados ou reinventados no Novo Mundo. "Cabra", por exemplo, era palavra comum nas línguas ibéricas, denominativa do mamífero ruminante. Existiam, entretanto, derivações do termo e do sentido atribuído a ele, que eram empregadas para depreciar pessoas, tais como "cabrón" ou "cabrão", "cabrito" e o próprio vocábulo "cabra".

Consorte (1999, p.109), através de seus estudos sobre mestiçagem, observa que "a mestiçagem abriu um leque de possibilidades novas de identificação através das quais foi sendo fragmentado todo o conjunto". Segundo a autora, a cartografia dos cruzamentos raciais envolveu muita gente e muitas situações, onde os resultados dessa mistura, foram cuidadosamente, distinguidos e nomeados, conforme foram surgindo, atestando a importância das distinções no período colonial. Dessa forma, elas "chegaram até nós, através dos registros oficiais (inventários, testamentos, registros de batizados, casamentos, sepultamentos, processos judiciais) [...].

Nesse ponto, Fonseca (2009) contribui para refletirmos sobre os termos para designação de cor, no período escravocrata. Para o mesmo, a complexidade da utilização do termo cabra, ocorre pelo fato que o mesmo não foi utilizado somente relacionado a cor, mas também para referir-se a condição social de alguém, caracterizando diferentes maneiras com o passar do tempo. Por isso, para o autor, termos como preto, pardos, mulatos, crioulos, cabras tendem a ser considerados a partir de uma interpretação que nem sempre leva em conta sua função social.

Com todas as pertinentes considerações até aqui tratada sobre o referido termo, que devem serem observados no caso de Maria Cabra. Estudos como de Silva (1995), sobre as denominações de cor na capitania de Mato Grosso no século XVIII, aponta que a expressão cabra vinculava-se a mistura racial de ascendência africana e indígena. É oportuno observar, que a questão da miscigenação entre negros e indígenas, também foi uma característica no grupo de Pita Canudo, que apresentam marcas fenotípica presente até hoje, perceptível principalmente nos mais velhos, descendentes quilombolas de Pita Canudo. Inclusive, expressa na declaração de um dos entrevistados para essa pesquisa, a ser abordado posteriormente.

2.3.4 - Panorama das Cartas de Alforrias em Cáceres

Coutinho (2015), fez um aprofundado estudo sobre as alforrias em Vila Maria, incluindo o caso de Joaquina anteriormente citado, o da Maria Cabra e outros. A autora analisou as chamadas "Ações Civis de Liberdade e Cartas"[26] de outras mulheres e homens cativos. Essas ações testemunham histórias e desfechos diversos, evidenciando a luta da população negra e as formas de busca por liberdade e pela alforria, via meios jurídicos.

[26]Documentos do acervo do NUDHEO/UNEMAT.

Com esse trabalho ela construiu, um quadro organizando em sua pesquisa, mostra as formas de alforrias existentes em Vila Maria no século XIX, entre os anos de 1858 e 1877. Embora as Cartas de Alforrias não traduzem todas as informações a esse respeito, porém, apresentam significativas informações a população negra na antiga Cáceres, que articularam suas liberdades. Veja a abaixo:

Figura 7 – Casos de alforrias concedidas em Vila Maria no século XIX, entre os anos de 1858 e 1877

Ano	Nome Do Escravo	Nome Do Senhor	Idade	Ônus	Condição
1858	Michaela Crioula	Antonio Jose Furtado	57 anos	Paga com 03 anos de trabalho	Trabalho
1860	Michaela Crioula	Antonio Jose Furtado	60 anos		Morte do senhor
1860	Alberta	Joaquim Jose Vilas Boas	40 anos	R$2.000,00 (reis)	Onerosa
1860	Umbelina	Joaquim Jose Vilas Boas	16 anos	Libertada na mesma carta de Alberta	Onerosa
1862	Flaviana	Jose Augusto Pereira Leite	44 anos	R$ 1.400,00 (reis)	Onerosa
1866	Candida Cabra	Maria Francisca De Paula		Gratuita	Morte da senhora
1867	Vicencia Mulata	Elesbão Pinto Guedes	36 anos	R$ 1.200,00 (reis)	Onerosa
1867	Maria Bictacabra	Ana Campos Maciel	11 anos	Gratuita	Morte da senhora
1867	Anna Cabra	Francisco Bastos Ferreira	40 anos	Gratuita	Gratuita sem condição
1874	Francelino Mulato	Maria Josefa De Jesus Leite	21 anos	Gratuita	Gratuita sem condição
1876	Luiz	Joaquim Nascimento Rondon		Gratuita	Morte do senhor
1877	Maria Bictacabra	Manoel Da Costa Magalhães	38 anos	Coartação descrita em testamento	06 anos de trabalho
1877	Nicolas	Antonio Correa Da Costa	50 anos	07 anos de trabalho	Trabalho
1878	Candida	Francisco Gomes De Arruda		Gratuita	Gratuita sem condição
1876	Maria Joaquina Parda	Barbara Da Cruz F. Garcez	38 anos	Coartação descrita em testamento	06 anos de trabalho
1877	Joaquina Mendes Malheiros	Francisco Pinto De Arruda	Indefinida	R$600,00 (reis)	Ação Civil de Liberdade

Fonte: Coutinho (2015, p. 77).

São diversas as relações emblemáticas do contexto da escravidão em Vila Maria, conforme mostra esse conjunto de documentos tratadas no tópico desta discussão. A crueldade

do sistema escravista na região mato-grossense nos séculos XVIII e XIX é deixada, assim, evidente. Apesar dos desdobramentos e das complexidades que a questão envolve, o que poderia instigar os pesquisadores, o fato é que são ainda escassas as pesquisas sobre esta temática na região de Cáceres.

É possível refletir que a população negra, além de sobreviver, conseguiu estabelecer formas variadas de resistências, como o estabelecimento de famílias e a reelaboração cultural. Em algumas situações, os negros até mesmo se organizaram em comunidades com economia própria, que chegaram a estabelecer comércio com maior ou menor intercâmbio com a sociedade escravocrata vigente.

Esse quadro de ações e de trânsito negreiro, conforme mostramos para a fronteira do oeste mato-grossense, foi comprovadamente replicado em todo território brasileiro. Os negros transitavam nessa região fronteiriça, inclusive atravessando para a parte espanhola, em busca de liberdade. Segundo Martins (1997), na fronteira, ocorre um entrecruzamento dos limites geográficos, o que implica reordenamentos de pessoas, trocas, descobertas e trocas. Contudo, o que principalmente ocorre é que a fronteira encarna o potencial de se tornar um espaço natural de subversão, de criações, de construção de novas sociabilidades e também de rupturas.

Pode-se afirmar que o negro, nessa sociedade colonial, passa a ter uma participação de caráter "civilizatório", não no sentido hierárquico, mas devido à inserção dos valores e de conhecimentos elaborados na formação do espaço em questão. Esse carácter "civilizatório" e essas contribuições possuem uma dimensão cultural e marcam uma identidade, o que resulta em um produto aprimorado, produzido a partir das diferentes relações, do qual as culturas negras brasileiras representam o núcleo pesado (SANTOS, 1997).

2.4 -Embriões da formação dos territórios quilombolas

Como se sabe, entre os séculos XVIII e XIX, as vias de comunicação entre as localidades chamadas de vilas eram constituídas essencialmente pelos rios, que serviram de marcos geográficos. As águas, no seu curso ou margem, foram importantes também para a constituição dos quilombos. Considerando as comunidades quilombolas no território pesquisado, percebe-se que os marcadores importantes são o percurso do rio Paraguai, o rio Sepotuba e a cachoeira do Piraputanga. Não obstante, esses cursos de água são pontos geográficos diretos, hoje, para a demarcação dos territórios Exu e Pita Canudo e, não por um

acaso, são citados em vários documentos, como pontos de referência para as localizações de antigos quilombos, conforme documentações aqui citadas.

Os dois documentos relacionados à região das comunidades implicadas nesta pesquisa dão pistas sobre a organização quilombola, bem como informações sobre o território. Eles serão comparados a algumas informações das fontes orais, a partir do uso da memória. Em relação às resistências negras, que se organizaram em quilombos, no "Relatório de Presidente de Província de Antônio Pedro de Alencastro", consta a ocorrência de fugas na região mato-grossense, como pode ser observado no documento abaixo:

> Autroisado pela Lei Provincial n 12 de 1 de julho de 1859 a expandir bandeiras qie se destinem à captura de escravos fugidos e à destruição de quilombos, fazendo para isso a despeza necessária; e constando-me haver hum grande quilombo entre os rios Cabaçal e Siotuba, providenciei que de Villa Maria marchass huma bandeira contra contra o dito quilombo, a qual foi composte does Oficiaes 27 Guardas Nacionaes, 24 praças...e 2 Indios trilhadores. Deo a bandeira com efeito em dous pequenos quilombos, e aprisionou 33 pessoas, sendo 12 livres e 21 escravos. Das pessoas livres morreo huma mulher em caminho, de moléstia. Os escravos chegarão todos à esta Capital, onde foráo entregues a seos Senhores, menos uma negra, que por velha não foi procurada, e morreo no Hospital da Misericordia. No ataque dos quilombos morrèrào dous escravos resistindo, e escaparão tres[27].

Nesse trecho, pode-se perceber que o quilombo era composto por indivíduos livres e escravizados, o que demonstra que a comunidade configurava um campo de possibilidades, de construções de disposições quanto ao futuro, em um enfrentamento da rígida fronteira social existente na sociedade escravocrata. Em outro relatório provincial de 1769, que consta nos "Anais de Vila Bela", é encontrada a seguinte referência a um quilombo no Sepotuba: "E, ultimamente, neste mês, destruiu o sargento-mor, Bento Dias Botelho, um pequeno quilombo no sítio da Sepotuba, onde tinha sido mandado, por ordem do ilustríssimo e Excelentíssimo Senhor General". Parece se tratar do mesmo quilombo ou de uma provável mudança de local, no percurso do Sepotuba, após uma destruição. Isso nos faz lembrar a já citada comparação feita por Gomes (2006) acerca dos quilombos invencíveis, que pipocavam por todo o país. O autor compara essas comunidades à Hidra de Lerna, da mitologia grega, que se autorregenerava e que foi vencida por Hércules. Para nós, mais apropriada e legítima semelhança pode ser encontrada na resistência da árvore do cerrado, conhecida como "lixeira". Após sofrer com as queimadas no período de estiagem, aparentemente morta, essa árvore retorna com novas folhas verdíssimas.

[27]Fonte: Relatório de Presidente de Província, Antônio Pedro de Alencastro, 1859, digitalizado, 414 (p. 21).

Em 1863, novamente faz-se referência a um quilombo às margens do rio Sepotuba: "Das informações colhidas pela Repartição da Polícia, consta que existe um grande quilombo do Sepotuba cuja existência data de mais um século"[28]. Inicialmente, o documento chama a atenção para a preocupação das autoridades da época em relação a esse quilombo. Calculava-se que ele existia há mais de um século na localidade, com um número expressivo de refugiados. Os aspectos aglutinadores do quilombo refletiam-se no abrigo concedido a escravizados de diferentes localidades, com negros fugidos de Cuiabá, de Poconé e da própria Vila Maria.

Em 1809, o registro do documento deixa evidente esse poder de aglutinação e também a potência da comunidade na produção de alimentos.

> [...] Hoje dia 08 do corrente, chegou hoje ao porto desta Villa, o Tenente Costa com a Bandeira do Alferres Mota, o que encontrou no dia 07 já perto desta Povoaçaó; [...] elles vem bem escandalizados dos que viraó adiante, e segundo dizem o que lhe valeu foi a rossa dos Negros; [...] Elles pegaraó entres Negros, hú Negro, edois Crioulos, hú Negro, e húa Negra pertenesem Segundo elles dizem a Ioaõ Alvez Lima da Villa do Cuyabá, húa Negra a Francisco Leite Pentiado, taõ bem do Cuyabá, outra Negra Rosa Maria filha de Ioaquim da Senhora Ribeiro, os dois Crioulos dizem pertenser a Maria Pais por Serem filhos de húa Negra que adita Maria Pais lá tem fugida a qual naó deraó pegar; o Alferes Mota esporá milhor [...] os negros estaó prezos e Vossa Excellencaia determinara o que for servido [...].[29]

O trânsito que os integrantes do quilombo tinham na região é algo revelador, que possibilita pensar na existência de trocas comerciais entre os quilombolas e membros das Vilas próximas. Segundo as informações registram, considerando o tamanho e o número de participantes, os aspectos da organização de caráter militar e a estrutura em questão, o local pode ser equiparado a um arraial. É ainda importante referir as atividades de plantação e de extração de minérios. Essas informações foram obtidas por meio de um negro que fugira de Sepotuba, após ter sido castigado pelo não cumprimento de uma ordem do líder da comunidade, cujo nome era Rey, conforme registrado em relatório de 10 de setembro de 1805:

> Participo a Vossa Excellencia o que ouço contar, que fugindo hú escravo do Francisco Rodriguez das partes do Arraial de Saó Pedro eencontrando se com outros, fora Conduzido para o famozo Quilombo do Seputuba e delle conta ser o dito Quilombo um Arraial onde tem muita gente, e Crioulos nascidos ali mesmo e muito farto de mantimentos: que tem húa Caza destinada para Corpo de guarda, onde Conservaó vinte Armas de fogo muito limpa e prontas, e que que cuidaó na conservaçaó delas, fora isso tem muito massames da flexas, que

[28]Relatório de Presidente de Província, 1863, digitalizado, 416, p. 29, Herculano F. Penna.
[29]Documento do APMT. QM. TM. CA. 3311 Caixa n.º 048, de 08 de outubro de 1809, Vila Maria. Transcrito por Sousa (2015, p. 384).

> em certos dia, costumaó fazer exercício com ellas, que em Lavras onde extraem ouro, e que vaó a Villa do Cuiaba, Villa Bella buscar oque Caressem, e que no dito Quilombo tem hú preto com o nome de Rey, e este todos os dias destrebue húns tantos para a caça e outros para o peixe [desta] sucedeo este preto nada trouxe mandou o dito Rey dar-lhe hua boa surra, por forma que esteve mez de cama, e logo que sepos depe foi tornado a ser mandado para casa do senhor, e naó muitos mezes [...].[30]

Fazendo proveito das informações obtidas, o documento ainda alerta ser essa uma boa oportunidade para destruir o quilombo, reunindo, para tanto, um bom agrupamento de homens.

> Shei certo que esse preto naó mente naó se podeia achar melhor guia, inda que sera dificultoso vir o dito preto sem que saiba o fim para que; por que todo o segredo nessa materia se faz interessante [...] Excellentissimo Senhor, se Vossa Excellencia inda esta no projecto de querer mandar, penço que com menos de 60 homens, e bons, nada se fara [...].[31]

Voltemos agora a nossa atenção às proximidades do atual território onde hoje está a comunidade Exu. O que figura na memória dos moradores, sobre a existência de quilombos ou de negros no período da escravidão, nessa localidade, relativamente próximo ao rio Sepotuba, está relacionada, principalmente, a uma antiga fazenda denominada "Parmitá"[32]. Tal localidade está presente em vários "causos" de um lendário senhor de escravo, chamado de "Totó Tripa", que nos dá outra percepção da escravidão nas proximidades do território. Vejamos a fala de um morador da comunidade Exu a seguir transcrita. Nas transcrições das falas dos entrevistados, optou-se uma transcrição que preservasse com rigor o linguajar da comunidade, sem quaisquer alterações com vistas a introduzir correções gramaticais. Todas as falas transcritas dos quilombolas entrevistados são grafadas em itálico neste trabalho, seguidas da indicação da fonte oral da qual advêm (1, 2, 3 etc.) e da comunidade a que pertence essa fonte.

> *No Sepotuba, tinha uma fazenda de escravo... tinha esse homem, ele chamava Totó Tripa, era ruim demais esse homem, ele botava o escravo para trabalhar. Quando ele morreu não foi nem enterrado no cemitério... foi enterrado no barranco do rio. Assim, era como o povo dizia*. (Geraldo – Comunidade Exu)

Observa-se que a presença negra na fronteira oeste mato-grossense, mais precisamente na região de Cáceres, entre os séculos XVIII e XIX, está ligada à existência de um trânsito e marcada por resistências e pela organização de quilombos. É cabível pensar numa dinâmica que movia a luta pela liberdade, em torno da qual se juntavam os negros, principais protagonistas.

[30]Documento do APMT. QM. TM. CA. 2865 Caixa n.º 042, 10 de setembro de 1805 – Capitania de MT. Transcrito por Sousa (2015, p. 321-323).
[31]*Ibdem*.
[32]No linguajar local se diz "Parmitá", mas a grafia oficial é "Palmital".

Volpato (1993) salienta que a vida do escravo era mais dinâmica do que aquela envolvida no simples cumprir ordens, agindo sem ideias próprias, desprovidos de vontade e de iniciativas.

Ainda segundo Volpato (1996), os negros adentram as terras mato-grossense com a fixação do povoamento, através das monções originárias de São Paulo e mais tarde com a liberação da navegação dos rios da bacia amazônica, permitindo a atividade da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, entre os anos 1752 e 1778, parte de negros escravizados, dentre estes, africanos, chegaram por essa rota, especialmente os que destinados à Vila Bela da Santíssima Trindade.

Juntamente com a ocorrência do tráfico de negros nestas terras, foi se dando as fugas e ocorrendo o fenômeno de formação de quilombos, durante todo o período escravista em Mato Grosso. Nos documentos oficiais, são vários os registros a respeito da escravidão e antigos quilombos, destaca-se os trabalhos de Bandeira (1988), Volpato (1993) em que registravam os infortúnios para as autoridades da época e as ações governamentais para sua destruição. Destacam-se os quilombos na fronteira oeste, como Grande e/ou Quaritere em Vila Bela da Santíssima Trindade, como também em Cáceres, os que se formaram ao longo do Rio Paraguai e seus afluentes (Cabaçal e Sepotuba), os quilombos em Chapada dos Guimarães e outros, que foram pesquisadas a partir de documentos oficiais.

2.5 O quilombo Exu e alguns aspectos históricos da sua formação

O território do atual quilombo, está numa região, que outrora, nas suas proximidades muito provavelmente foi formado o quilombo Sepotuba, que existiu na Vila Maria (Cáceres) émencionado em notícias sobre o mesmo em 1778. Del Priore; Venâncio (2001), refere-se a esse quilombo, juntamente os do Quaritere (Vila Bela e Rio Manso (Chapada), observando a diversidade de suas composições étnica, onde se tinha índios, negros e mestiços (os caburés) que viviam nesses quilombos.

No caso de Exu não se tem informação constituição da comunidade negra. Considerando a idade do mais velho do grupo e suas memória, pode deduzir que mais ou menos em 1860, já existia a presença negra no local. Por meio da oralidade memória, foi possível chegar a um dos antigos donos da antiga fazenda que existia onde hoje é Exu, fazenda essa que foi o motivo da introdução da mão de obra escrava na região, originando mais tarde a comunidade quilombola em questão. Assim se referem as fontes orais:

> *Bom, eu não tenho certeza absoluta. Ainda não consegui informação. A gente era mais novo, não pensa isso... Depois que se viu esse negócio de quilombola [...]. Mas eu acho que meu avô foi o único dono de escravo lá. Bom, ele não*

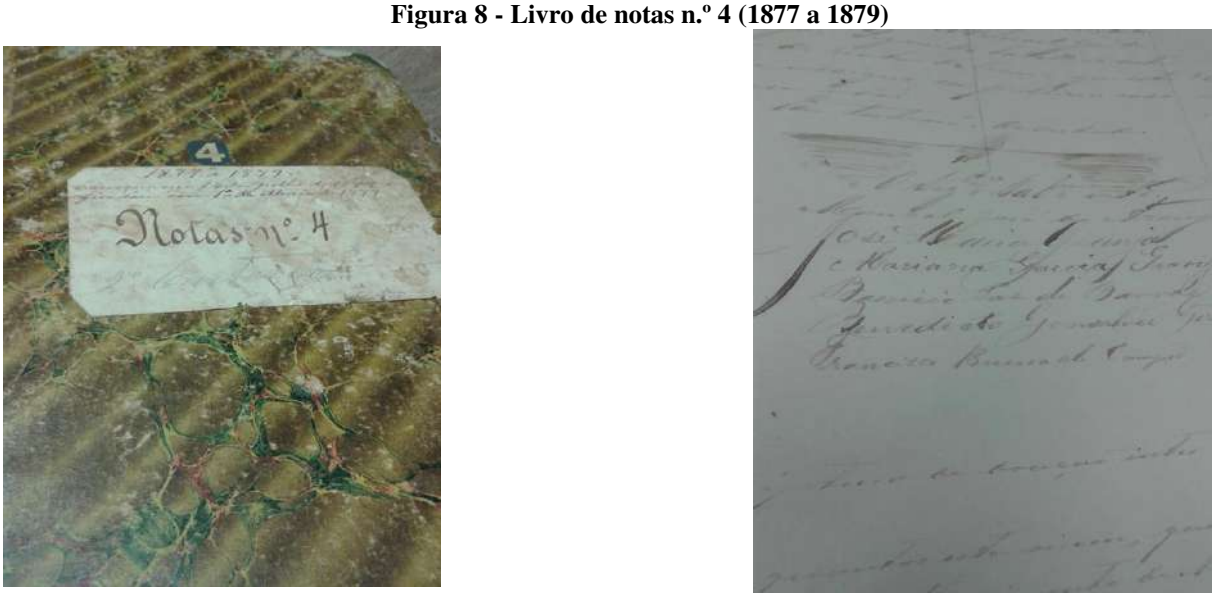
> *foi totalmente o único, ele foi o terceiro dono de lá, do Exu lá na beira. O primeiro dono foi João de Arruda, o segundo José Maria Granja [...].* (Ambrósio – Comunidade Exu)

> *Jose Praxedes da Costa, meu avô materno. Ele que foi dono lá do Exu. Ele eu tenho certeza. Ele tinha quilombola* [escravos]. *Os outros também tiveram, mas eles não trabalhavam como meu avô trabalhava. Teve movimento lá. Ele fazia cachaça e açúcar mascavo. Ele tinha terra, muito gado. Tinha dinheiro também. Tanto é que pessoas há tempo atrás, pessoal já morreram, que o conheceu ainda relatou pra mim: "Poxa vida! Eu cheguei de conhecer seu avô materno, ele tinha... tinha... tinha* [dinheiro]*"* (Ambrósio – Comunidade Exu)

No cruzamento de dados documentais com os registros da memória, aparece o nome de um dos últimos donos da fazenda em questão, o escravista José Maria Granja, conforme mostra o trecho a seguir (grifo meu).

> Saibão quanto esta vieram que, sendo no ano do nosso senhor Jesus Cristo de 1877, aos 30 de mês de agosto, nesta cidade de São Luiz de Cáceres, Rua Augusta e casa do morador cidadão **José Maria Granja**, onde eu tabelião assino por me ter distribuído esta escritura do que segue: nesta data distribuindo ao 2º tabelião Araujo uma escritura de quitação que faz José Maria Granja e sua mulher de uma hipoteca a ele feito por Benicio Paes de Barros e sua mulher [...]
> Manoel José de Araujo
> José Maria Granja
> Benicio Paes de Barro
> Benedito Gonçalves Gerimiano
> Francisco Bernardo Campo[33]

Figura 8 - Livro de notas n.º 4 (1877 a 1879)



Fonte: Cartório de 2.º Oficio de Cáceres.

[33]Escritura de Quitação, ano 1877 - Cartório de 2.º Oficio de Cáceres.

O uso da fonte escrita articula-se ao uso da fonte oral, constituída pela memória de um descendente do último escravista da antiga fazenda, que fica às margens da baía de Exu. Infelizmente, não encontramos nenhum documento indicando a posse da fazenda na região. Contudo, as informações confirmam a oralidade e dão conta da sua existência.

Foram encontrados outros indícios em relação à população negra na localidade. No século XIX e no início do XX, predominou na região de Vila Maria do Paraguai uma economia voltada para a extração da poaia[34]. Segundo Natalino Ferreira Mendes, essa planta era o chamado "ouro negro da floresta" e foi um dos elementos importantes para a abertura da navegação fluvial na região.

O quilombo Exu também se situa em um contexto geográfico onde essa planta era encontrada, devido ao ambiente da floresta estacional característica do rio Paraguai, onde se localiza a comunidade, na imediação com o rio Sepotuba. Nas memórias dos atuais integrantes do território, particularmente da única família negra que permanece no quilombo, há referências aos antepassados mais recentes que trabalharam nesse território na extração da poaia. Aliás, a família ainda tem uma pequena roça da referida planta.

Não se tem informações da relação entre a escravidão negra e a extração de poaia, pois, essa extração esteve desde sempre mais ligada ao trabalho livre. Contudo, sabe-se que desde o século XVIII, em Mato Grosso, já havia procura por ouro, diamante e poaia.

Sobre isso, Antutérpio Dias Pereira (2012), em seus estudos sobre a escravidão na região mato-grossense, recorrendo a Aleixo (1994) e a Assis (1888), destaca que o negro escravizado foi o responsável por diversos tipos de acumulação primitiva, estando inserido no plano da economia colonial e no da economia imperial, mas não chegou a ser "utilizado nas atividades extrativistas da poaia e da erva mate, o escravo negro foi substituído pelo negro forro" uma vez que "devido à natureza e a extensão das áreas, era impossível o controle sobre o escravo" (PEREIRA, 2012, p. 73).

[34]A poaia é da família da Rubiácea, seu nome científico é *Cephaelis Ipecacuanha*. A sua ação é modificadora das secreções, além de cardíaca, emética, expectorante, sedativa, diaforética, hemostática, anti-hemorrágica e antiparasitária. Pode ser usada contra hemoptise, hematúria, leishmaniose, dispneia, difteria, envenenamento, catarro crônico intestinal, cólica, tenesmo infeção intestinal, disenteria amebiana, irritação da garganta, irritação dos brônquios, irritação dos pulmões, febre gástrica e febre biliosa (OLIVEIRA, 2013, p. 3-4). Thieblot (1980, p. 16) apresenta esta informação: "A planta não passa de 25 ou 30 cm de altura, mas ela sempre se arrasta um pouco, de forma que o caule atinge uns 40 cm. As folhas são opostas, simétricas, de um verde vivo. As flores brancas arroxeadas, de um centímetro, dão nascença a um cartuchinho de sementes vermelhas. Mas é a raiz que interessa ao poaieiro. É uma raiz preta por fora e branca por dentro, formada de anéis bem juntinhos. O trabalho consiste em descobrir e arrancar essa raiz de 20 a 30 cm de comprimento que corre horizontalmente debaixo da terra. Extraída a raiz o caule fica no chão e volta a brotar. Qualquer pedaço de raiz que também fique, volta a dar um novo pé. Por ser muito mais fácil mexer com a planta quando a terra está molhada, é costume 'poaiar' no tempo da chuva".

2.6 - O quilombo Pita Canudo e alguns aspectos históricos da sua formação

Em 1784, outro documento apresenta registro de um quilombo localizado perto do rio Piraputanga, exatamente um riacho que passa na localidade de Pita Canudo.

> Existia desde à muitos annos como não ignoraes hum quilombo junto à barra beira do Rio Piraputanga Termo desta cidade; no qual estavam refugiados inumeráveis escravos de hum e d'outro sexo pertencentes à diversas pessoas desta Capital. Eu vindo para esta Província, ainda viajava elo sertão além do Araguaya, quando tive noticias deste Quilombo, da sua força, dos seos recursos, e do perigo que ele ameaçava tanto nós viandantes, como aos fasendeiros circunvizinhos, e encontrando-me com estes tive de ouvir os seos justos clamores por falta de providencias. Reconheci pois de urgente necessidade mandar bater e destruir semelhante Quilombo, e filo, aproveitando, ara este fim a força daquela Bandeira, do que anteriormente falei, expedida sobre os Índios Coroados. Fora estabelecido ele, como acima disse, junto a barra do piscoso Rio Piraputanga, onde haviaõ deseseis boas cazas de morada, todas feitos por escravos fugidos, bem construídas, com dous e trez lanços, sendo duas de alto sobrado, e todas colocadas de modo tal que formavaõ entre si boa praça vasia. Tinhaõ grandes roças, porque o seo forte era a lavoura, e tão provisionados os seos seleiros que não foi possível a Bandeira dar consumo aos mantimentos que achára. A numerosa escravatura que ali existia tentou resistir à Força, que se lhe apresentou, por meio d'armas, porem logo cedeo, evadindo-se alguns, e sendo presos muitos escravos, escravas, e crianças de hum e d'outro sexo, os quaes de ordem minha, logo que aqui chegaraõ, foraõ entregues a seos donos. Consta-me que outros Quilombos existem em diversos lugares da Província, fazendo-se notável hum que há nas proximidades de Villa Maria. Convém fazel-os bater e destruir. Estas reuniões de escravos fugidos são más naõ só pelos prejuízos que occasionão a seos donos, mas também pelo perigo da segurança da vida e fazenda dos póvos, e finalmente pelo alento que dão a fuga de outros escravos, a quem oferecem guarida[35].

São pistas em documentos mudos sobre a realidade aqui considerada. Ginzburg, no estudo da história, recomenda a adoção de certos aspectos da investigação criminal, que desvenda um determinado mistério baseada em indícios. Inspirada no método de Morelli aplicado aos estudos da arte nos museus, essa adoção pode também ser equiparada a uma ação detetivesca ao estilo de Sherlock Holmes. Muitos dos documentos são rastros da história e, segundo Ginzburg (1989, p. 154), implicam "uma atitude orientada para a análise de casos individuais, reconstruíveis somente através de pistas, sintomas, indícios".

[35]Discurso que recitou o exm. snr. doutor Estevão Ribeiro de Rezende, presidente desta provincia, na occasião da abertura da Assembléa Legislativa Provincial no dia 1.o de março do corrente anno. Cuyabá, Typ. Provincial, 1840. "Relatório de Presidente de Província", 397, p. 33-34.

Esse documento citado, o "Relatório de Presidente de Província", confrontado com a oralidade do quilombo, é mais um indício a respeito das reminiscências do território quilombola em Cáceres. Já mencionamos a importância da hidrografia como um dos marcadores dos territórios quilombolas. A configuração das águas tem importância tanto no período dos quilombos antigos como para o fornecimento de indícios desses territórios na configuração das terras das comunidades negras atuais.

> *Nós caçava anta, paca, veado, tatu, capivara, lagarto, rolinha [...], era salgado e colocava pra secar. Se não fritava e guardava na banha de porco. [...] Pescava também, pegava no 'córgo'* [córrego] *Piraputanga.* (Mariana – Comunidade Pita Canudo)

O córrego Piraputanga leva o nome de um peixe, que, segundo a oralidade tinha muita importância na alimentação da comunidade. Para os descendentes do quilombo Pita Canudo, o Piraputanga ultrapassa a dimensão de córrego, tornando-se um marcador de localidade dentro do território quilombola. Nessa garimpagem de pistas para a configuração das reminiscências quilombolas na região de Cáceres, ainda nos deparamos com outros documentosreferentes às queixas-crimes, impetradas no Fórum de Cáceres em 1898. Esses documentos fazem menção à localidade de Barra das Piraputangas e ao sítio Quilombo, contíguos ao quilombo Pita Canudo.

A menção à Barra do Piraputanga aparece em um documento referente a uma ação judicial impetrada por Augusto Pereira Leite contra José Domingues de Almeida, morador do sítio denominado Barra das Piraputangas. A ação cobra uma dívida contraída em 28 de setembro de 1896[36]. Essa localidade, conforme já salientado, encontra-se no contexto territorial de Pita Canudo. É importante observar que há indícios de que ali tenha havido uma fazenda engenho, já que, alguns dos mais velhos moradores dessa comunidade referiam-se especificamente ao local de "engenho". Inclusive, alguns parentes de pessoas da comunidade Pita Canudo moravam naquele local. Isso amplia a complexidade do local, levantando questões sobre a possibilidade de integração do quilombo de Pita Canudo por negros originários dessa fazenda próxima, e não somente por escravizados oriundos de Poconé e da fazenda Caiçara, como algumas das memórias afirmam. Como também, pode-se supor da abrangência do território quilombola no decorrer do tempo, incluindo a localidade.

Um segundo documento de 1898 está relacionado a outra ação judicial, impetrada pela Câmara Municipal, tendo como réu o Dr. Manoel Esperidião da Costa Marques, morador do sítio Quilombo, local onde havia uma fábrica de açúcar e água-ardente. A Câmara faz cobranças

[36]Documentos do NUHDEO/UNEMAT sob Identificação: caixa 3, código: 16. Ano: 1898.

referentes aos impostos dessa produção, sob pena da execução da penhora dos bens[37]. Essa fonte documental apresenta indícios da existência de um quilombo no local, o que confirma a oralidade das testemunhas entrevistadas. A documentação contém certa peculiaridade, devido ao nome do local referido ser denominado "quilombo". Ao vivenciar a pesquisa *in loco*, as informações colhidas remeteram à minha própria história de vida, uma vez que a minha falecida avó (Francisca) me disse certa vez que havia sido moradora do quilombo localizado em Cáceres, nas proximidades da morraria. Porém, quando eu ouvia as narrativas dessa avó, não fazia nenhuma ligação com a sua vivência num determinado local cujo topônimo seria "quilombo". Só agora, no decorrer desta pesquisa, é que posso associar a história de vida da minha avó com o meu objeto de estudo.

Eu também não fiz nenhuma ligação a partir da vivência dos meus familiares mais velhos em Pita Canudo, embora frequentasse o local nas férias e nas festas de santo, particularmente nos festejos de São Luiz, na casa de Sr. Brasiliano e da Dona Tacília na localidade do Roncador, outra aglomeração no território. Vim a compreender as minhas origens com o tempo, mais especificamente quando duas integrantes (Dalva e Joana) me disseram: "você também faz parte do grupo; dona Chica, sua avó, e Dona Zabé, a sua mãe,tio, também moraram lá".

Assim, ao trazer o documento citado, incluindo-o no rol de vestígios sobre o território quilombola, devido à história acima contada e a integração desse local com o território de Pita Canudo. Trata-se de mais um elemento da complexa relação e ocupação do território quilombola Pita Canudo, ocorrido na extensão do período da escravidão no local e no pós-abolição.

2.7 -Vestígios das formações e permanência dos territórios quilombolas

Ainda sobre a região do território de Pita Canudo, encontramos uma nota no Cartório de 2.º Oficio de Cáceres no livro de 1874 chamado "Notas Escritura de compra e venda de bens de raiz". Nessa nota, lê-se (grifos meus):

> Saibão o quantos esta server no ano de nascimento d nosso senhor Jesus Cristo de 1874, abo 20 dias do mês de novembro do dito ano, nesta cidade de São Luiz de Cáceres, no largo da Jacobina e casa de morada do cidadão Benedito Antonio da Silva, onde eu tabelião a seu rogo vim por meio[ilegível] distribuído esta escriptura do modo seguinte: bilhete de distribuição por

[37]Documentos do NUHDEO/UNEMAT sob Identificação: caixa 3, código: 16. Ano: 1898.

> indicação da parte interessada destribuia se nesta data ao Tabelião Araújo uma escritura de contrato de compra e venda de uma *sesmaria denominada Piraputanga* a margem do ribeirão do mesmo nome. Neste firmo contrato esse que entre se fazem como comprador Jeronimo Vieira de Moraes e como vendedores Benedito Antonio da Silva e sua mulher Gabriella Maria de Oliveira [...] sobre dito comprador o seu sitio denominado Piraputanga medido e demarcado como consta do auto da medição que nesta data foi entregue ao comprador em minha presença e das mesmas testemunhas referidas e lhe venderam por preço de quatrocentos mil réis quantia que neste ato lhe foi entregue pelo comprador em moedas correntes deste Império, perante mim e testemunhas mencionadas, e recebido o preço por elles vendedores disserão que desde de já transferem ao comprador todo o domínio, direito, acção e posse do dito sitio, e suas pertenças e servidores ativos [...]
> Joao de Lacerda Cintra
> Vicente Pinto de Araújo
> Jeronimo Vieira Moraes
> Francisco Gonçalves Oliveira
> Germanio Furtado de Mendonça

No documento, também se levanta uma outra característica de onde se localiza o território quilombola: as terras de sesmaria. Como já observado neste trabalho, as sesmarias constituíam um processo de ocupação da terra e seu uso tinha, entre outras intenções, eliminar espaços vazios. É importante observar que, num contexto de organização escravista, uma organização quilombola nunca seria reconhecida como tal. Havia situações em que os quilombos, após serem destruídos, acabavam sendo re-divididos em vários sítios para garantir a ocupação oficial da terra.

Motta (2004) salienta em seus estudos que a maioria das concessões de sesmarias não acompanharam procedimentos de regularização e a determinação legal de medir as terras. Muitos sesmeiros entravam com processos de embargo e despejo para expulsar um pretenso invasor, recorrendo aos documentos de sesmaria apresentados como se eles expressassem sem discussão a verdade absoluta da área ocupada. O fato é que, desde a emblemática a ocupação de terras por meio da sesmaria, os conflitos sempre existiram.

O documento citado registra também que, no ano de 1896, houve uma ação cível de Domingos Garcia contra Antonio Cardozo da Silva. O primeiro alega que havia comprado para sua habitação e trabalho, em 04 de setembro de 1893, de Augusta D'Arruda e Silva, uma décima parte da sesmaria do Chapadão, hoje pertencente ao município Cáceres. No interior da sesmaria, o lugar chamado era de "lage" e o nenhum outro possuidor ali se achava. Garcia ali construiu casa de morada, curral e outros acessórios, assim como também cultivou plantações de produtos

alimentícios. Contudo, depois de poucos meses, Silva comprou uma vigésima parte do mesmo terreno e foi edificar a sua casa a apenas um metro do canavial do suplicante[38].

Esse documento dá conta dessa situação conflituosa no século passado em Cáceres, cujos reflexos se estendem até os dias atuais. Não se pode afirmar que a localidade em questão, envolvida na disputa, pertença à região dos quilombos em estudo – nas terras citadas, hoje habita a comunidade Chapadinha. Contudo, sem dúvida a querela entre Garcia e Silva evidencia a problemática das terras de sesmaria e/ou devolutas, nas quais se incluem os quilombos.

Não se pode discutir as terras de sesmaria de forma ligeira. É importante identificar os aspectos que envolveram as concessões de terra, a começar pela existência social e a resistência dos povos nativos à ocupação territorial. Da mesma forma, deve-se perceber que o conjunto de fatores necessários à produção econômica, disponíveis ou escassos, tais como os recursos naturais, a fecundidade dos solos, as matas, os recursos hídricos, seguramente condicionaram os pedidos de sesmarias, até antes de a ocupação efetiva das terras. São todas essas questões que nos darão a percepção da direção do povoamento e dos fluxos de produção que abriram novas fronteiras agrárias. Isso faria convergir populações e riquezas distintas para novos espaços que conformam as territorialidades sociais (MOTA, 2012). Mota (2012, p. 42) exemplifica outras situações de concessão de terra:

> [...] no Rio de Janeiro, perscrutando-se o conjunto das cartas de sesmarias concedidas no primeiro século da colonização, verifica-se que doze pedidos foram feitos por indivíduos sem recursos, que solicitavam terras tanto para si como para seus familiares.

Sabe-se que, em uma análise documental, a linguagem utilizada nos documentos acaba se tornando fundamental para a investigação e a interpretação. Assim, qualquer sequência de informações que contribua com dados referentes ao cenário considerado, à identificação de nomes e locais, as informações relacionadas aos quilombos e a fugas são importantes. Essas informações dão-nos ideia do trânsito negro na fronteira oeste na região de Cáceres e auxiliam nos esforços de apresentar um contexto histórico-social da presença negra por aqui.

Por exemplo, no "Relatório Anual de 1779", apresentado pelo vereador Francisco de Bastos Ferreira, há dados que nos permitem pensar as estratégias de busca por liberdade no período da escravidão em Cáceres.

> Chegaram presos do registro do Jauru, em 18 do mesmo mês, um Pedro Taques com alguns pardos, bastardos e escravos, em que entravam umas

[38]Informações de registro se encontra no NUHDEO/UNEMAT - Caixa: 03 - Código: 06.

> mulheres, que tendo fugido de Vila Maria do Paraguai se encaminhavam para os domínios de Espanha, dentro dos quais já foram apanhados. Foram aqui castigados com açoites e **galés**[39].

Neste sub-tópico, os esforços foram no sentido de apresentar elementos que permitem lançar luz e ampliar os ecos da presença negra na fronteira oeste da região de Cáceres, principalmente entre os séculos XVIII e XIX, contribuindo para evidenciar o trânsito negro. Fica evidente o protagonismo das ações de busca por liberdade por parte de negros, por meio de ações judiciais, resistências individuais, fugas, de organizações de quilombos e complexas relações internas para atenuar os castigos sofridos.

Salienta-se que no Brasil, os quilombos caracterizaram uma das principais organizações formadas por negros na busca por liberdade, tornando-se um espaço para abrigo e desenvolvimento de seus conhecimentos. Hoje continuam lutando para manutenção de seus territórios. Muitos quilombos atravessaram o período escravista, sobreviveram por tempos, sendo comumente percebidas quanto comunidades campesinas (como inicialmente foi o caso de Pita Canudo e Exu). Mais tarde, começam a ser vistas como comunidades negras tradicionais. O fato, é que as comunidades com origem dos antigos quilombos ou nos territórios históricos das formações de quilombos, fixos ou migrando internamente dentro desses limites geográficos.

É oportuno observar, que com o advento da restruturação constitucional de 1998, que menciona o direito à propriedade dessas comunidades quilombolas, que em sua maioria já tinham amargadas todas as formas de dificuldades para manter seus territórios e destituição identitária relacionada a sua ancestralidade quilombola. Resquícios do estrangulamento histórico da identidade racial produzida pelo processo escravista e já advertido por estudiosos, como Bandeira (1991, p. 9-10):

> Uma das principais estratégias da escravidão foi o estrangulamento da identidade étnica dos escravos a nível ideológico e prático das relações societárias. O controle da distribuição geográfica, observando-se a diversidade de origem étnica, evidencia a evitação de concentração de escravos da mesma etnia, facilitando a 'domesticação'. A diferença étnica é apreendida como fator de neutralização da interação dos escravos entre si, fora do alcance dos controles. A diversidade étnica manipulada como mecanismo fragmentador da identidade social de origem, torna as línguas africanas inoperantes como instrumento de interação e coesão

[39]O termo "galés" é descrito (em notas de rodapé), pelas organizadoras do "Anais de Vila Bela" (p. 210), como sendo uma pena imputada ao réu para trabalhar nas galés, "embarcações a remo que, persistindo desde a Antiguidade, exigiam grande força física dos remadores. No século XVIII, dado o pequeno número de galés em uso, a pena referia-se a trabalhos forçados em geral".

São com essas questões raciais, diversidades culturais e complexas relações internas e externas que estão sedimentadas nas formações dos quilombos e suas (re)-existência na atualidade. Na mesma dimensão as reflexões sobre suas resistências e diferentes formas de reelaborações na constituição de sentimento de pertença de seus descentes com o território.

Especificamente as concessões de terra através de sesmaria, foram uma política inicial de acesso à terra na colonização brasileira, como forma expansão e sustentar a posse da mesma frente a disputa com outros países colonizadores. Silva (2008p. 155), através de seus estudos sobre essa questão em Mato Grosso, "a concessão de terras na capitania foi uma das estratégias utilizadas pelos governadores para ocupar áreas de fronteiras e garantir a posse efetiva do território".

> [...] conceder terras não se resumia às relações estabelecidas entre requerente e administração. Envolvia interesses políticos que expressavam objetivos da coroa representados pelos administradores régios, mas também os de pessoas que ocupavam o poder local. [...] a concessão de terras era também uma forma de benesses concedidas em relação aos serviços prestados ao rei. Mas além da relação de sujeição entre súditos e o rei, a concessão de sesmaria permitia também a construção de parcialidades entre as autoridades régias e os grupos locais, se tornado um espaço de negociação política.

Sobre as sesmarias, na antiga Cáceres, Sousa (2013) aponta que as concessões na fronteira oeste compreende a ocupação e povoamento, anterior a fundação da então, Vila Maria do Paraguai. Inicialmente as sesmarias foram concedidas no padrão de 3 léguas, ampliadas posteriormente através de compra de outros títulos. Destaca que as sesmarias, na extensão da Estrada Geral, entre Cuiabá ao Registro do Jauru, nos períodos de 1774 e 1820 formaram-se as fazendas privadas, onde fixaram o europeu e o negro escravizado e nessa mesma extensão formara as fazendas régias.

Nos estudos de Sousa (2013) fica evidente as irregularidades e os conflitos de interesse em torno das concessões de terras. Inicialmente, o autor afirma que a ampla ocupação da fronteira oeste, se deu pela concessão de sesmaria. Em Cáceres, essas concessões ocorreram antes se ter adquirido o status de vila, dando início a atividade agropastoril e a fixação do povoado.

Os militares tinham privilégios em relação aos requerimentos de sesmarias, pois "não eram obrigados a seguir à risca a regra de especificar o tamanho das terras[40]" (SOUZA,2013,

[40]O autor registra essas situações, no comandante João de Almeida Pereira que requereu uma sesmaria na Paragem Palmares em 1789, na qual registrou, mas não demarcou o limite. Destaca-se os casos de Leonardo Soares de Souza comprou 2 títulos de sesmarias, e requereu a regularização em 7 de julho de 1812, as sesmarias que limitavam-se com os ribeirões das Peraputangas, Pedras e Flexas. As terras foram mensuradas com o acompanhamento do comandante João Pereira Leite, que tentava ter uma posição isenta, avaliando ser difícil

p.33). Os mesmos eram denominados de sesmeiro-militar, fosse de patente ou voluntário, pois, exerciam suas funções militares em paralelo com as atividades nas suas propriedades de criação de gado, cavalos ou plantações para suprimento do destacamento e o povoados.

Não é difícil imaginar, o quando a condição de militar, facilitava-lhes a posse das terras, tendo a seu favor a lei, sua posição de representantes governamental e o protecionismo das brechas pela falta de demarcação dos limites da terra, abrindo possibilidade de recrutar ou reivindicar terras, para além do seu direito.

Algumas, dessas posses podem ser verificadas na relação de sesmarias, onde é possível observar também, determinadas sesmarias com proximidades as regiões de formação de antigos quilombos, como no caso das Piraputanga, Taquaral, Cabaçal e Sepotuba.

Quadro 2- Relação de Sesmaria

Sesmeiros	Localidade	Data
Floriano de Sousa Neves - José Dias da Cruz Cordeiro	Ribeirão das Piraputangas	16/07/1792
João Marques d'Avila	Ribeirão das Pirapotangas	24/10/ 1785
Luiz Pedroso de Barros	Ribeirão das Pedras e Pirapotangas,	17/07/1793
Floriano de Souza Neves e José Dias da Cruz Cordeiro	Ribeirão das Pirapotangas	14/06/1792
Francisco da Silva Rondon (passado a Francisco Leite da Rocha, depois Bernardo Dias de Castro	Barra do Ribeirão Cachoeirinha	10/06/ 1789
João de Almeida Lara –(nas sobras da sesmaria concedida a João Francisco, pai, e seu filho)	Sesmaria do Ribeirão das Pedras.	13/ 08/ 1774
Antônio de Mello de Arruda	Sesmaria no Sangrador	1780[31]
Leonardo Soares de Souza	Sesmaria Flexas/ Jacobina	06/ 05/1782[32]
João Francisco	27 /08/1783.	
Custódio José da Silva	02/08/ 1787 -	Sesmaria na Serra da Bocaina.
Valentim Martins da Cruz	Sesmaria no Chapadão/ Bocaína	1787
Joaquim Rodrigues de Oliveira		
Francisco da Silva Rondom	Sesmaria/ do Rio Paraguai.	04/07/1789.
João de Almeida Pereira	Sesmaria no Palmares.	13/10/1789
Manoel Gonçalves Neves	Sesmaria no Barranco Alto	(1799).
Leonardo Soares de Souza	Sesmaria na Jacobina.	26/ 06/1790
João da Motta	Sesmaria entre os Morros do Nascente.	10/05/1790
João da Motta	Sesmaria no Sangrador.	Regularização em 15/09/1791.

acomodar as benfeitorias feitas pelo capitão Leonardo Soares de Souza sem lesar outros sesmeiros. Também, o caso de, o comandante João Pereira Leite em 12 de março de 1814, à frente dos negócios do engenho da Jacobina que quando mediu uma sesmaria de meia légua quadrada, concedida há 25 anos, requereu a incorporação ao Engenho Santo Antônio da Jacobina, das áreas devolutas das serras da Bocaína, do Quilombo e de São Domingos.

Victoriano Lopes de Macedo	Sesmaria no Taquaral.	1806
Francisco José Lopes Viana	Sesmaria no Monjolo, na Serra da Bocaína do Ribeirão do Taquaral, ao Ribeirão da Peraputangas.	1/05/1806
Leonardo Soares de Souza	Regularização de 2 Sesmarias compradas de João Francisco e, outra de Joaquim Rodrigues de Oliveira.	07/07/1812.
Antônio Pinto de Miranda	Sesmaria da Barra do Ribeirão de Cachoeirinha	30/12/1812
Francisco Correa de Oliveira	Sesmaria na Passagem Velha.	10/04/1813
Francisco Correa de Oliveira	Sesmaria na Baixa Jacobina.	14/06/1814.
João Pereira Leite -	Sesmaria dos Palmares.	28/03/1814.
João Pereira Leite	Sesmaria nas Flexas, herdada do pai.	14/ 12/1812.
João Pereira Leite - comprada dos herdeiros de João de Almeida Pereira.	Sesmaria das Parmeiras,	14/12/1820.
Antônio Gomes da Silva	Sesmaria Salobas/ Três Ribeirões	20/08/1814.
Manoel Gonçalves Neves (Comprada por João Pereira Leite em 25/05/1824).	Sesmaria na Barra da Cachoeirinha	02/10/1820.
José Joaquim Monteiro-	Sesmaria da Laranjeira/ São João.	29/01/1823.

As informações do quadro acima, reúnem dados do Arquivo da Casa Barão de Melgaço -Acervo do IPDAC[41]; Documentos Relativos a situação das Sesmarias existentes nas Minas de Cuiabá (Capitania de São Paulo) e na Capitania de Mato Grosso, durante o período de 1727 A 1800; as informações do Arquivo Público do Estado de Mato Grosso utilizados na pesquisa de Sousa (2013, p. 34-35).

É importante ser destacado, desde a época mencionada as intensas disputas e conflitos de interesses pelas terras, marcado pelo poder econômico e relações políticas para influenciar na angariação das terras desejadas. Uma situação que parece apresentar semelhanças no cenário atual, como percebido na Ação Civil, já abordada.

2. 8- Os quilombos contemporâneos em Mato Grosso

As resistências negras são compostas de variadas formas e estratégias de cunho pessoais ou coletivas, na busca de sobreviverem ao sistema escravista. As fugas, foram uma das mais mencionadas, dado os impactos na estrutura vigente do escravismo. Em Mato Grosso, as

[41]Os dados apresentados são referentes: ACBM – Acervo do IPDAC – Pasta 70, doc. 1.769; ACBM – IPDAC – Pasta 70 – Doc. 1770 – fls. 23; A

fugas foram constantes, muitas culminaram na formação de quilombos, podendo-se citar os históricos formados na fronteira oeste como o Quilombo Grande ou Quariterê em Vila Bela, do Piraputanga, o das proximidades do Cabaçal e Sepotuba, e do Sepotuba nas extensões de terra da Vila Maria (hoje Cáceres).

Em nosso Estado as comunidades negras contemporâneas são pouco conhecidas, e pouco também, são os estudos acadêmicos sobre elas. Siqueira (2016) argumenta que no insucesso da destruição do quilombo, a população que o habitava, permaneciam e resistiam no território.

No entanto, cabe salientar que os quilombos nunca foram totalmente fixos, movimentavam-se dentro da espacialidade do território, seja de forma estratégia, após as investidas contra o mesmo, ou por fatores internos. Isso pode justificar, a existência de quilombos atuais nessas localidades, ainda que não possua memória, da sua ligação com quilombos antigos, como nos casos dos quilombos do período colônia, Sepotuba e Piraputanga. Extensão territorial, onde se encontra por exemplo, as comunidades Exú e Pita Canudo (ambos estudados nesta pesquisa). Por mais que não se tenha atualmente memória da escravidão, pelos atuais integrante, cada qual, possui ligações territoriais na atualidades com os antigos quilombos.

Em vários casos, sobre quilombos no Brasil, foram constatados que as relações econômicas entre quilombos e o setor urbano, desenvolveram uma rede comercial, como comprovado por Gomes (2015), que ao estudar as comunidades negras rurais, suas origens e o processo de transformações no decorrer da pós-abolição, constatou elementos de continuidade na atividade comercial, na qual o mesmo intitula de redes mercantis. São informações que contradiz, a construção de uma visão tradicional de quilombos, enquanto grupos isolado e distantes. Pelo contrário, o tempo todo as comunidades negras quilombolas estavam conectadas com o seu entorno, mantendo relações comerciais. Muitos deles constituíram-se em aglomerados agrários articulados, que vendiam os excedentes de sua própria produção e aprovisionavam os grupos locais, dentre os quais, fazendas, vilas, feiras e entrepostos de trocas. Foram nessas formas de transações comerciais, que ocorreram também formas de intercâmbios, culturais, religiosos e inclusive ocorrendo a miscigenação étnica.

As relações sociais com os de fora do quilombos, dentre eles os/as negros/as livres, por exemplo, dentre outras coisas, mantinham informações sobre a movimentação urbana e as designações policias contra o quilombo, visando sua destruição e/ou capturas de negros fugitivos que se abrigavam nessas comunidades.

Hoje, ao se pensar em quilombos, tem-se a errônea ideia de que os mesmos se localizam afastados das cidades, porém, como já observado, alguns se encontram em locais que, atualmente fazem parte de territórios urbanos. Esse fator decorre do avanço territorial urbano, fazendo com que mesmo, outrora essas comunidades tivessem localização inicial afastada das antigas Vilas e Cidades coloniais e imperiais. Mas, atualmente, alguns estão incorporados no perímetro urbano. Dessa forma pode-se dizer que existam quilombos tanto em zonas urbanas quanto nas rurais.

Por sua vez Moura (1999, p.100) salienta:

> Podem-se definir quilombos contemporâneos como comunidades negras rurais habitadas por descendentes [de negros escravizados] que mantêm laços de parentesco e vivem, em sua maioria, de culturas de subsistência, em terra doada, comprada ou ocupada secularmente pelo grupo. Os negros dessas comunidades valorizam as tradições culturais dos antepassados, religiosas ou não, recriando-as no presente.

Embora se estima um número maior de comunidades remanescentes de quilombos em Mato Grosso, espalhadas nas antigas cidades do Estado. Conforme as Certidões Expedidas as Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQS) atualizada através da Portaria Nº 316/2018, Publicada no Diário Oficial da União de 23/11/2018, são essas as 70 (setenta) comunidades certificadas em Mato Grosso:

a) **Chapada dos Guimarães**–(Lagoinha De Baixo, Itambé, Lagoinha de Cima, Arica-Açú, Cachoeira do Bom Jardim; Cansanção, Barro Preto Serra do Cambambi):

Siqueira (2002), em seus estudos sobre os quilombos, nos séculos XVIII e XIX, na região de Chapada de Guimarães (na época denominada Santana da Chapada), informa através de pesquisas em anais policiais da Província, a existência do quilombo de Cansanção, formado na margem direita do Rio Manso, situada na estrada de Paranatinga, possuindo intercambio com os quilombos da região de Diamantino.

Os estudos de Lourenço (2015, p.10), apontam que"a rede de comunidades negras de Chapada dos Guimarães remonta à formação dos quilombos da antiga Serra Acima, a Freguesia de Santana do século XVIII ao XIX, situadas a pouco menos de 100 km da cidade de Cuiabá". Nesses estudos a pesquisadora, percebe que as comunidades vivenciam um processo de emergência étnica enquanto comunidades negras, nas definições contrastante entre os "de dentro" e os "de fora", pelas relações de parentesco, marcada pela noção de "mistura". A memória dos mais velhos desempenham o papel de trazer para o presente os eventos de violência ocorridos, os lugares e os troncos velhos da ancestralidade. Não se veem como

“sobrevivências” ou “sobras” dos quilombos passados, embora reconheçam o passado marcado pela escravidão. Se apresentam enquanto sujeitos de direito, que reivindicando a titulação de seus territórios tradicionais e o reconhecimento da diferença cultural como grupos étnicos (LOURENÇO, 2015,p. 39-40).

b) **Poconé** – (Curralinho, São Benedito, Canto do Agostinho, Chumbo, Varal, Laranjal, Campina de Pedra, Passagem de Carro, Imbé, Pedra Viva, Cágado, Pantanalzinho, Morro Cortado, Aranha, Chafariz , Rodeio, Céu Azul, Minadouro, Sete Porcos, Morrinhos, Tanque do Padre Pinhal, Capão Verde, Campina II , Jejum, Coitinho, São Gonçalo, Sesmaria Fazenda Grande (Barreirão, Capão de Ouro, Carandá, Lagoa Grande, Manga e Passagem Velha), Carretão):

Em Poconé é onde se concentra o maior número de comunidades descendentes de quilombos em Mato Grosso, certificadas pela Fundação Palmares. Costa (2017) em seus estudos registram que elas estão localizadas no campo, distantes umas das outras, em lugares de difícil acesso. As mesmas enfrentam falta de infraestrutura, problemas de acesso às políticas de saúde, educação e outros. Ainda, assim, em meio a essas problemáticas possuem atividades econômicas tradicionais, como tecelagem, agricultura familiar com produção de banana, farinha, melado e outros.

c) **Nossa Senhora Do Livramento** – (Jacaré de Cima, Cabeceira do Santana, Barreiro, Campina Verde, Entrada do Bananal, Ribeirão da Mutuca, Mata Cavalo):

Os dados existentes são em relação ao complexo Mata Cavalo, na qual sua formação estimada é de 1883, constituindo um complexo de comunidades Sesmaria Boa Vida Quilombo de Mata Cavalo, formada por negros que receberam como doação a terra, caracterizam-se por laços de parentescos. Contudo, se dividem em associações para organização de suas lutas e interesses. Com fortes laços de pertencimento com o território, seus integrantes buscam viver no território, utilizando-se de seus saberes e outras formas produtivas de subsistência. Ainda lutam para assegurar a terra, frente as constantes investidas de fazendeiros e outros grupos que disputam a terra.

Ribeirão do Mutuca, Mata Cavalo de Cima e Mata Cavalo de Baixo, são os mais pesquisados. Pesquisas como de Moura (2009),Santos (2016), Castilho (2011) Barcelos (2008), Anjos (2007) e outros, registraram suas lutas, descendências, os aspectos, culturais, históricos seus costumes que são mantidos e reelaborados no quilombo atual.

d) Barra do Bugres– (Baixio, Vermelhinho, Vaca Morta, Morro Redondo, Água Doce); **Barra do Bugres / Porto Estrela**: (Vãozinho, Voltinha):

As comunidades compõem uma malha de sociabilidades marcadas por tradições e costumes, marcadas por festas de santo. A origem do território que envolve as comunidades perdem-se no tempo. Ainda são poucas as pesquisas realizadas nas comunidades, dentre elas, destacam-se os estudos da própria integrante do território quilombola Vão Grande (São José do Baixio, Camarinha, Retiro, Vaca Morta, Morro Redondo) pesquisada por Tavares (2017).

e) Vila Bela Da Santíssima Trindade –(Bela Cor, Manga, Boqueirão, Vale do Rio Alegre e Vale do Rio Guaporé, Capão do negro - centro, Vale do Alegre 1):

Várias pesquisas tem tratado sobre Vila Bela. Muitos dos documentos do período colonial foram analisados dado a sua importância histórica e estratégica localização para ocupação e expansão da fronteira oeste, no qual destaca-se o quilombo do Quaritere, liderado inicialmente por Zé do Piolho e mais tarde por sua esposa Tereza de Benguela. Nesses estudos destacam-se as abordagens documentais sobre quilombos do período vastamente analisados. Sobre as comunidades remanescentes desses territórios, são poucas pesquisas.

Leite (2014), realizou uma pesquisa, concentrada nas comunidades negras contemporâneas, Retiro e Boqueirão (localizadas entre os rios Guaporé e Alegre). Para o pesquisador, os ancestrais dos atuais quilombolas, manejaram a terra com a finalidade de produzir alimentos, práticas de cura, rituais, trocas e comércios, o que permitiu aos seus descendentes conhecimentos sobre a fauna e a flora local, adquirindo estratégias de uso das terras. As comunidades vivenciam problemas pela não regularização suas terras e sofrem pressões dos fazendeiros para desocuparem o território.

f) Várzea Grande– (Capão do Negro -Cristo Rei):

O quilombo Capão do Negro[42], surgiu da reunião de escravos fugitivos,formado a partir da segunda metade do século XX, ainda no período colonial. Era habitado por quilombolas (escravizados fugitivos das fazendas mato-grossense e residências das redondezas de Cuiabá) no limiar do século XX até os anos quarenta do mesmo século, Capão do Negro era

[42]Em Várzea-Grande, consta-se um trabalho de especialização realizado por Tacília Soares da Costa, tratando da história de Capão do Negro e sua fragmentação na formação do bairro Cristo Rei. Os dados aqui apresentados são da pesquisa de Ubaldo Monteiro, tratado no artigo de Suise Monteiro Leon Bordest (2009) –Q*uilombos no Brasil em múltiplas territorialidades.*

constituído predominantemente de casas de parede de barrote, cobertas de sapé, onde moravam, em sua maioria, negros.

As informações iniciais, sobre o território quilombola, na então hoje, Várzea-Grande, aponta-se que na região situada a margem direita do rio Cuiabá, possuía uma estrada Boiadeira, que ligava ao município de Nossa Senhora do Livramento. O mesmo, era uma passagem e parada de viajantes, que ali chegavam com suas cargas, principalmente vindo de N. S. do Livramento. Havia na localidade uma grande área onde sediava a chácara São João, esta, possuía dois grandes galpões destinadas as acomodados alguns escravizados.

Nessa chácara manteve escravizados até 1939, dentre eles, são lembrados os nomes de dona Querubina, com seu marido João, Elisa, Catarina, Nhô Du, Ubirajara, Chico Bugre, Trunqué, e Serzeredo. Consta que Ubirajara, ganhou liberdade já em poder de um senhor denominado Abelardo Ribeiro de Azevedo, apelidado por Belinho (1888-1958), este, primogênito do casal Dona Escolástica (Nhá Corá) e João Vieira de Azevedo. Ubirajara viveu até meados dos anos cinquenta do século XX.

É certo, que com o tempo, através das fugas de negros já mencionada para o local, constituiu-se Capão do Negro, o quilombo. Mas com o processo de urbanização é hoje, o bairro Cristo Rei, remanescente do então quilombo[43].

g) Cuiabá: (Aguassú, São Gerônimo, Coxipó Açú);

Existem poucas informações sobre essas comunidades, em um levantamento realizado das comunidades quilombolas contemporaneamente, apresentada no relatório socioeconômico, fundiário e ambiental, realizado pelo Ministério do Meio Ambiente - MMA, através da Coordenadoria de Agroextrativismo- CEX, no PRODOC/PNUD – em 2010, informa que as

[43] "Atualmente, a maioria dos habitantes do bairro Cristo Rei é procedente de diferentes regiões do país, que aí chegaram a partir da década de 1960, atraídos pelos incentivos fiscais e doações de terrenos pelo governo municipal, desconhecendo a história da ancestralidade escrava do local".Sobre a economia dos afrodescendentes registra-se que "A comunidade afrodescendente que vivia na bacia do rio Cuiabá, basicamente, se sustentava pela agricultura de subsistência, caça e pesca, plantava milho, mandioca, cana de-açúcar, banana e plantas medicinais. Até meados do século XX, os homens se dedicavam aos serviços de pedreiro, marceneiro, pescador, verdureiro, leiteiro e carregadores de água que fabricavam produtos toscos em madeira, latão, barro etc. Empurravam carrinhos de mão, carroças ou charretes, e vendiam diretamente nas casas ou na feira do Porto, em Cuiabá. Até aquele período, de modo geral, as mulheres trabalhavam como domésticas, cozinheiras, copeiras, lavadeiras e passadeiras de roupas nas residências das famílias mais abastadas. Naquela época, suas casas eram de barrote e cobertas de sapé, outras de telha de barro ou zinco. No final da década de cinquenta, após o asfaltamento da Avenida da FEB, intensificou-se a mudança quanto aos aspectos da urbanização. Assim, o Capão do Negro pode ser considerado a *célula mater* do atual bairro Cristo Rei, no município de Várzea Grande-MT"(BORDEST, 2009, p.137-138)

comunidades, integram a zona rural do município, divididas em 03 polos: a)Polo I: Aguassú (Região do Distrito de Nossa Senhora da Guia); b) Polo II, compreendendo o Pedra 90, mais precisamente o (Vale do Rio Aricá e dos Couros), onde se localiza a Comunidade de São Gerônimo; c) o Polo III: refere-se a região da Grande Formosa, onde se encontra a comunidade Aguassu.

h) Santo Antônio do Leverger: (Abolição, Sesmaria Bigorna/Estiva):

Sobre essas comunidades possuem poucas informações, exceto no caso da Abolição que inicialmente, foi inserido no município de Cuiabá. Pela memória dos integrantes, informam que sua origem está relacionada aos negros que trabalhavam no período da escravidão, nas fazendas locais como Abolição, Bigorna e Estiva. Com a abolição, os trabalhadores dessas fazendas, agruparam-se no entorno da antiga fazenda Bigorna, Estiva e Abolição, mais tarde nas proximidades hoje, da BR-364, estima-se que mais ou menos em 1890, iniciou-se essa configuração de uma comunidade negra. Da mesma forma, ocorreu a muitas outras comunidades, foram prejudicados com o processo de fragmentação das terras, causando a expropriação de muitos do território.

i) Novo Santo Antônio (Família Vieira Amorim):

No nordeste de Mato Grosso, está a comunidade quilombola Família Vieira Amorim, não possui registros oficiais e mesmo estudos sobre a mesma. Através da memória do grupo que reclama a sua descendência quilombola, a comunidade origina de uma fazenda engenho que antes da divisão Goiás e Mato Grosso, sua extensão abrangia parte das duas capitanias existia. Esses negros refugiaram-se nas serras da localidade. Com a separação dos hoje, Estados a comunidade quilombola ficou do lado mato-grossense, mais precisamente no Parque Estadual do Araguaia.

j) Acorizal– (Aldeias, Baús):

O pouco que se tem de informação, deram base para solicitar sua condição de remanescente de quilombo, está relacionado sua formação, a partir dos negros que trabalhavam na mineração na Serra de Diamantino. No processo de transporte dos produtos da mineração para Nobres, muitos conseguiam fugir para essa localidade em Acorizal.

k) Cáceres - (Monjolo, Santana, Ponta do Morro, Exú, Chapadinha, São Gonçalo, Pita Canudo):

De forma geral, as comunidades quilombolas e nesse município estão na região denominada de morraria, onde se localizam também os quilombos aqui pesquisados. Exú, constituído no limiar da abolição e Pita Canudo, formado ainda no período escravocrata.

Essas comunidades possuem história de formação ocorridas antes e pós-abolição. Existe poucos estudos sobre essas comunidades. Igualmente, elas caracterizam o processo de que deu origem a comunidades de camponeses negros, local.

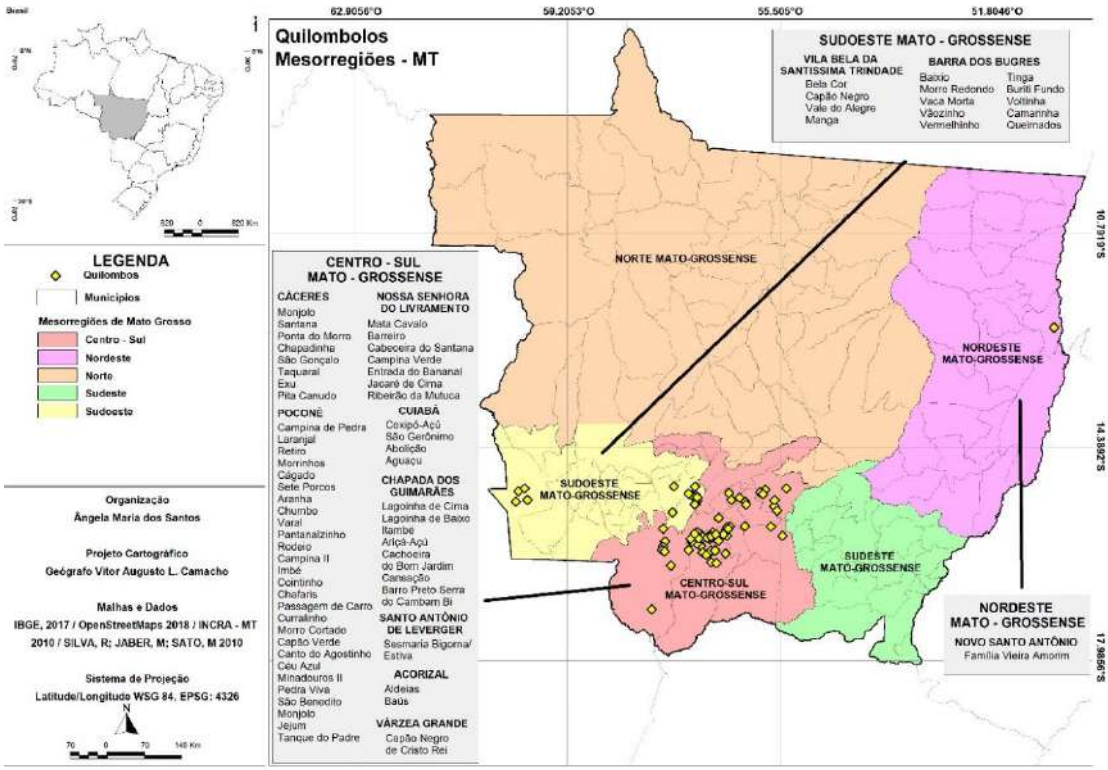
A comunidade Taquaral, pesquisada por Santos e Moura (2009), que destaca em seus estudos a luta existente pela terra, observando que a mesma deverá fazer escolha da sua identidade social, objetivando direcionar a solução desse conflito fundiário. A comunidade do Taquaral, localiza-se a 22 km da cidade de Cáceres, dentro da região denominada de Morraria (fazendo limite com o quilombo de Pita Canudo), estando dentro de uma Gleba Salobra Devoluto VIII, correspondendo 15.720 hectares, área que se em processo de regularização fundiária da referida Gleba. A partir do estudo da memória a comunidade consideram seu território como sendo "terra de santo". Ainda informa, a história ser originária de um tempo antigo.

> Nessa versão, a origem da comunidade vai além dos Ferreira Mendes, remetendo ao tempo da Germana, ou melhor, da vovó Germana, como é colocada pelo Sr. Manoel. Alguns moradores entrevistados relataram que a tal Germana era uma escrava afilhada da dona da usina que existia no Taquaral, e que após a morte da madrinha acabou se casando com o filho da madrinha, o senhor João Hipólito. Essa história traz com ela a possibilidade do Taquaral ser uma área de remanescentes de quilombos, o que possibilitaria a comunidade reivindicar não só os 29 hectares, mas o território da mesma no passado,ou seja uma área bem maior.

É oportuno lembrar que essas organizações comunitárias, possuem ligação com a entrada do contingente africano, iniciado em 1719, no hoje, Estado de Mato Grosso. O fato é aquilombamento neste território constituiu uma forma constante de busca por liberdade.

A figura a seguir apresenta um mapa de Mato Grosso com os atuais quilombos.

Figura 10 - Mapa de Mato Grosso com os atuais quilombos[44].



Esses territórios quilombolas em Mato Grosso, dialogam com a ideia de resistência, produzem e reelaboram as especificidades da cultura negra local. Todas foram certificadas/reconhecidas a partir da regulamentação do art. 68 da Constituição Federal e do Decreto n.º 4.887/2003, que trata dos territórios remanescentes de quilombos. Mais tarde, foi estabelecida a Instrução Normativa n.º 57/2009, que específica os processos que "regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, titulação e registro das terras ocupadas".

Contudo, cabe notar que esse direito foi ameaçado, em 2015, quando foi impetrada uma ação pelo Partido dos Democratas (DEM), questionando e contestando os direitos quilombolas de permanecerem em suas terras. Em um processo que se arrastou até 2018, o Supremo Tribunal Federal emitiu o marco regulatório, conforme previsto no referido decreto e na instrução normativa, garantindo a existência de políticas regulamentando as formas de levantamento das terras e quilombolas e a permanência dos mesmos em seus territórios ancestrais.

[44]Disponível em: <http://www.mapas-brasil.com/mato-grosso.htm >. Acesso em: 15 dez. 2017.

2.9 - Configurações atuais sobre os territórios quilombolas Exu e Pita Canudo

Conforme já afirmado, nesta pesquisa, serão apresentados estudos da memória e registros documentais, que possibilitam identificar elementos históricos da herança negra africana na formação de dois quilombos localizados na cidade de Cáceres. A intenção é analisar os processos educacionais que configuram a identidade nas práticas socioculturais dessas duas comunidades.

Neste estudo, a dimensão de constituição do território quilombola está relacionado aos processos de ocupação e ancestralidade, aos aspectos sócio históricos e de temporalidade em que grupos negros com recuos e avanços marcaram e produziram transformação cultural e suas relações com o território.

A concepção sobre esses territórios, coaduna com a de Anjos (2004, p.4), o mesmo entende que "os remanescentes de antigos quilombos, "mocambos", "comunidades negras rurais", "quilombos contemporâneos", "comunidades quilombola" ou "terras de preto" estão relacionados "a um mesmo patrimônio territorial e cultural", na maioria desconhecidas pelo Estado e sociedade. Várias delas ainda conservam tradições dos seus antepassados trazidos da África, nesses conhecimentos estão, por exemplo, "a agricultura, a medicina, a religião, a mineração, as técnicas de arquitetura e construção, o artesanato, os dialetos, a culinária, a relação comunitária de uso da terra, dentre outras formas de expressão cultural etecnológica".

Sobre as formações dessas comunidades deve-se observar, que houve aquelas comunidades que sofrendo pressão de fazendeiros, resistiram, mas, tiveram suas terras diminuídas e outras foram des-territorializadas. Portanto, entende-se que o processo de manutenção na terra, são marcados por diferentes formas de ocupação. Dentreos quais, situações onde após gerações estarem na terra de maneira coletiva. Mas, frente a especulação mobiliária e a expansão agrícola, viram suas terras sendo apropriadas, levando alguns membros, mesmo que legítimos no território, onde viveram seus próprios ancestrais, comprarem um trecho da mesma.

Outros aspectos são em relação às comunidades que ficaram com um trecho do território, frente as novas demarcações e aquisição de terras devolutas. E, as comunidades que se formaram das ocupações de terras devolutas, que permaneceram em sesmarias e/ou ocuparam as terras de antigas fazendas abandonadas por fazendeiros falidos, como um dos aspectos da formação do território da comunidade Exu.

Em comum, essas comunidades têm as vivências das complexas imbricações raciais e a questão agrária no país, que quando não causou expropriações, provocou invisibilidade e uma identidade negada de quilombola e/ou comunidade negra. Bandeira (1991), menciona, sobre a invisibilidade das terras de comunidades negras remanescentes, ao citar, por exemplo, a Lei n. 601, de 18 de setembro de 1850, que tratou da aquisição de terras devolutas, na qual previa a compra dessas terras, dificultando e excluindo a população negra, dado a sua condição econômica, constituindo dessa forma, um "[...] processo perverso de afastamento jurídico do negro à propriedade da terra" (p.07).

Historicamente, as políticas públicas voltadas para a população quilombola estão relacionadas as reivindicações do movimento negro e lideranças quilombolas, que colocam em evidência muitas comunidades negras rurais em todo país. As pesquisas sobre comunidades descendentes dos antigos quilombos, como de Carneiro (1966), Guimarães (1989), Carvalho (1996), Gomes (1996), evidenciaram a importância dessas comunidades.

> Em 1988 acadêmicos, pesquisadores, militantes negros e políticos de modo geral, conseguem impor, durante o processo de revisão constitucional, a conquista de direitos sociais fundamentais para o segmento negro da população brasileira através do Artigo 68 Das Disposições Transitórias. [...] A visibilidade da questão negra rural passa a exigir não mais um enfrentamento de moinhos de vento, mas realidade concreta, complexa e sem dúvida, ambígua tanto em termo e da esfera acadêmica, quanto da esfera profissional e política (GUSMÃO,1993,p.02).

São recentes as ações públicas na garantia de direitos dos quilombos. Com a estruturação da Secretaria Especial de Políticas e Promoção para a Igualdade Racial –SEPPIR, a organização de uma Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial[45] e o Programa Brasil Quilombola, lançado em 2004. Começa-se mais fortemente vir a trazer à tona das discussões as comunidades descendentes de antigos quilombos e/ou existentes na extensão desses territórios, enquanto comunidades negras que se organizaram coletivamente em terras compradas, doadas ou em decorrência de diferentes formas de permanência em determinadas localidades no antes e pós abolição, que sabidamente não significou a inclusão da população negra.

[45]O objetivo central da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial consiste em reduzir as desigualdades raciais no Brasil, com ênfase na população negra. Trata-se, por evidente, de um objetivo cuja realização impôs a definição de ações exequíveis a longo, médio e curto prazos, além do reconhecimento das demandas mais imediatas, bem como das áreas de atuação prioritária.http://www.seppir.gov.br/central-de-conteudos/publicacoes/pub-seppir/pnpir.pdf/view

Solazzi e Wolkmer (2016, p.37) lembra que com o Decreto nº 4.887/03 “viabilizou-se, efetivamente, a emergência de processos socioculturais de auto reconhecimento, percepção e identificação étnicas que permitiram o crescimento exponencial do número de certificações.”

Somente em 2003, através do Decreto nº 4.887/03, instrumentaliza uma gestão sobre a regularização fundiária dos territórios quilombolas e demais políticas públicas, ao regulamentar o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Essa situação provocou uma movimentação intensa de toda a organização social quilombola no país, através de manifestações. O Supremo Tribunal Federal, acabou reconhecendo a legalidade do referido Decreto, votando pela improcedência da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3239, impetrada pelo Partido da Frente Liberal (PFL), atualmente registada pela sigla partidária DEM – Democratas.

Diante da Medida Provisória (MPV Nº 870/2019), decretado pelo presidente Jair Bolsonaro, se acena no contexto nacional, um projeto de retrocesso na conquista das populações quilombolas contemporânea. A referida MP, que trata da estrutura do governo, subordina a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos para o Ministério da Agricultura, um setor afinado com as demandas ruralistas, que historicamente com representações políticas contrárias a políticas de terras as comunidades tradicionais (prova disso foi a ação outrora, do grupo, referente a ação judiciaria contra o Decreto nº 4.887/03).

Sem desconsiderar os contatos inter-étnicos e seus desdobramentos para a formação sócio-cultural e racial desses territórios quilombolas na morraria .Contudo, os fatores históricos e culturais, marcantes da presença negra, na região, ainda que silenciada e negociada pelas comunidades no seu processo de existência e resistência, questões relativas as imbricações raciais no contexto do campo.

Essas comunidades negras tradicionais, correspondem a uma realidade em que se enquadram parte de grupos sociais "negros em diferentes regiões e contextos e é utilizado para designar um legado, uma herança cultural e material que lhe confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico” (ABA,2007)[46].

O despontar dessas comunidades, considerando as suas tradições territoriais como quilombola na região, decorrem das lutas sociais negras para a visibilizarão de uma realidade

[46] ABA- Associação Brasileira de Antropologia.

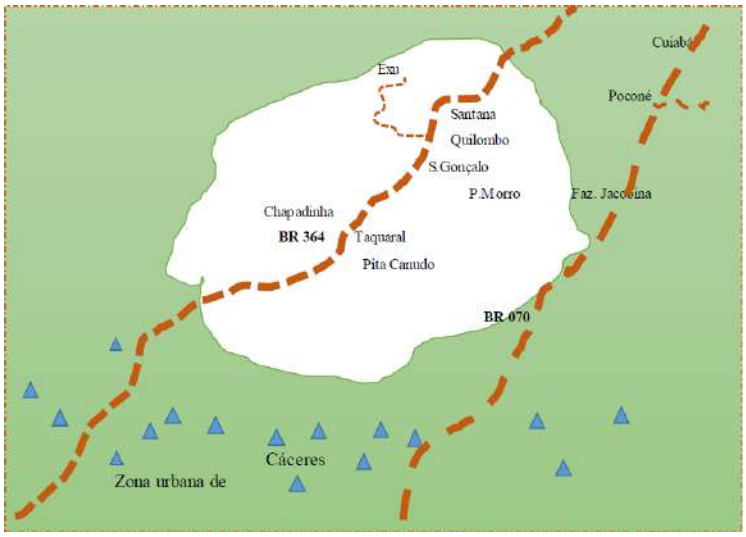
histórica. Inicialmente no Estado, a visibilidade da população quilombola só vai ganhar uma maior expressão com as discussões levantadas pelo movimento negro e algumas lideranças quilombolas que começaram essas lutas por certificações, que se dão em Nossa Senhora do Livramento (com a luta por território das Comunidades de Mata Cavalo) e Vila Bela, espalhando-se para as demais regiões com histórico de existências de territórios quilombolas. Nesse processo, a dinamização das informações sobre os direitos das comunidades negras tradicionais, o Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial CEPIR-MT, teve um papel importante nessa articulação.

São nesses contextos que as duas comunidades Exu e Pita Canudo, integram esses processos políticos de visibilidade, através do processo de identificação e certificação, que ocasionou uma retomada da especificidade histórica e cultural territorial dentro do espaço geográfico da morraria. Pois com a deflagração da certificação, a partir da tomada de conhecimento do significado de sua própria história e a dimensão da importância de seus antepassados, das formas de resistências e negociações culturais que foram se dando dos recuos e avanços para viverem no território.

O pouco que se tem de informação, que deram base para solicitar sua condição de remanescente de quilombo, está relacionado sua formação, a partir dos negros que trabalhavam na mineração na Serra de Diamantino. No processo de transporte dos produtos da mineração para Nobres, muitos conseguiam fugir para essa localidade em Acorizal.

Conforme já afirmado, o eixo das comunidades fica distribuído ao longo da BR-343, conforme mostra a figura 10. Embora a pesquisa se concentre em duas comunidades, é importante percebemos a composição geral do território em questão.

Figura 10 – Traçado aproximado do território quilombola na morraria Caceres



Fonte: Organização da autora.

Os quilombos de Mato Grosso ainda continuam enfrentando as mesmas problemáticas em relação à falta de acesso às políticas públicas. Todas essas comunidades se encontram identificadas e reconhecidas pela Fundação Palmares, mas nenhuma delas possui título definitivo da terra. Conjuntamente, amargam a falta de acesso a políticas públicas básicas, configurando um retrato cruel e desrespeitoso para com uma importante parcela da população mato-grossense.

Inseridas no território de Cáceres, essas comunidades sofrem ainda com o esvaziamento de seus membros, produzido pela migração de pessoas em busca de melhoria social. Em geral, os que permanecem, em sua maioria, são as crianças e os mais velhos. A população jovem e adulta, em idade produtiva, costuma se deslocar para as cidades próximas, em busca de trabalho remunerado e acesso aos serviços públicos, como Saúde e Educação.

A Comunidade Exu possui título de reconhecimento quilombola emitido pela Fundação Cultural Palmares desde 2005[47], conforme já afirmado. Está situada nas proximidades da BR-343 e de estradas vicinais que ligam o município de Cáceres a Barra do Bugres. A comunidade está situada em uma área rica em recursos naturais, cercada de nascentes e córregos. No quilombo, não há escola, o que faz com que as crianças e adolescentes tenham que se deslocar até o distrito de Vila Aparecida, a 40 quilômetros, ou até o município de Cáceres, a 80 quilômetros, para irem à escola. Hoje, a comunidade remanescente de quilombo Exu se caracteriza muito mais como um território quilombola simbólico. A memória da presença negra está atrelada à existência de uma antiga figueira que fica na antiga Casa Grande.

Conforme já adiantado, a comunidade de Pita Canudo[48]está a mais ou menos 30 quilômetros da área urbana de Cáceres e é uma antiga comunidade ocupada por grupos familiares de negros, cujas terras foram identificadas, mas se encontram em processo litigioso para a retomada da área. A maioria das famílias se encontram expulsas de suas terras, vítimas de processos violentos que incluem inclusive ameaças de morte. Organizada a partir da Associação de Remanescentes Quilombola de Pita Canudo, a comunidade busca a re-territorialização. Este, são os processos surgidos dos conflitos, quando o território é invadido por grupo divergente, fazendo com que os indivíduos resistam e realizam o processo de re-territorialização, conforme Little (1994).

Silva (2010, p. 43), em seus estudos sobre o território e a identidade quilombola, fez a seguinte análise:

[47]Relatório produzido pelo Ministério do Meio Ambiente sobre Comunidades Quilombolas em Mato Grosso.
[48]Relatório produzido pelo Ministério do Meio Ambiente sobre Comunidades Quilombolas em Mato Grosso.

> Quando um grupo se organiza em prol de territorializar-se ele está negando o lugar que lhe havia sido destinado, numa dada circunstância espaço-temporal, ou seja, está negando o lugar marginal que lhe havia sido designado pela sociedade abrangente, seja por grandes empresas privadas que plantam eucalipto ou cana-de-açúcar em seus territórios, seja pelo próprio poder público que lhes impõe áreas protegidas, ambos disputando territórios com populações quilombolas.

Normalmente conhecidos como "morroquianos", a identificação do território como quilombo ficou por muito tempo comprometida. Silva (2014, p. 43), em seus estudos sobre a fronteira sudoeste, compreende os quilombos

> como um conjunto de lugares apropriados e produzidos pelos grupos sociais, que vivenciaram tempos e ritmos diferentes, resultando esses processos em *espacialidades* [...], entendidas como apropriações do espaço pelas práticas sociais de diferentes grupos para atender necessidades individuais e coletivas de reprodução e identificação. A espacialidade é, portanto, produto social no qual os sujeitos envolvidos em uma teia de relações criaram lugares, territórios e regiões, ambientes e *habitats.*

Conforme salienta Carvalho (1997), até há bem pouco tempo, o único quilombo comumente referido no Brasil era o de Palmares. Mas, com o movimento pela titulação das terras tradicionais em áreas remanescentes de quilombos, muitos outros territórios começaram a ser discutidos e estudados. Hoje, segundo dados da Fundação Palmares, estima-se que são mais de 1.300 as comunidades quilombolas identificadas no Brasil.

O território quilombola não pode ser entendido como mera exteriorização do direito de propriedade, inserida no campo ou na cidade, mas de uma especificidade histórica, identitária, com diversidade cultural e que traz conhecimentos importantes para a história do negro e cultura nacional e local.

Nos próximos capítulos, apresentam-se as primeiras informações resultantes da pesquisa gerada a partir da observação participante, das análises documentais e do intercruzamento dessas duas estratégias com a memória recolhida nos depoimentos orais.

CAPÍTULO 3
QUILOMBOS, TERRITÓRIOS E MEMÓRIA

3 - Os territórios da memória na fronteira quilombola

Neste capítulo, os esforços são para apresentar os dados que se referem principalmente à memória dos integrantes da pesquisa. Quando oportuno, faço cruzamento das fontes orais com as fontes documentais. As análises abordam os aspectos históricos e atuais dos quilombos em relação às suas vivências e a suas tramas sociais, nos quais se articulam memória, as suas produções e saberes na conformação identitário do território, em uma dinâmica específica de fronteira.

Durante o trabalho de campo, específico para a obtenção dos registros orais, desde o início, foi perceptível uma confluência entre a memória e o território; pode-se afirmar que algumas localidades se tornaram lugares de memória. Os testemunhos foram registrados em um gravador. Seguindo um roteiro pré-elaborado na captura das respostas referentes as perguntas abertas e semiabertas, atingindo um total de 25 entrevistados. Os entrevistados foram prioritariamente as pessoas mais velhas do grupo e, com esse critério, conseguimos participantes com uma média de idades entre 50 e 92 anos, exceto, uma das testemunhas, foi de idade, inferior a essa média (neste caso, o testemunho foi a respeito da Associação Quilombola).

Antes da condução das entrevistas propriamente ditas, foi aplicado um instrumento de coleta de dados, que solicitava informações tais como nome, idade, números de filhos e, em caso de o entrevistado residir fora do território quilombola, o seu bairro na cidade de Cáceres. Apresentando o seguinte quadro de informações:

Quadro 3- Guardiões das memórias quilombolas

Testemunhas	Idade	Comunidades
Geraldo	81	Comunidade Exu
Laurinda	74	Comunidade Exu
Ambrósio	78	Comunidade Exu
Benedita	95	Comunidade Exu
Domingos	67	Comunidade Exu
Miguelina 60	60	Comunidade Exu
Maria M	76	Comunidade Exu
Miguel	68	Comunidade Pita Canudo

Antonio	78	Comunidade Pita Canudo
Minervino	68	Comunidade Pita Canudo
Ana Maria	57	Comunidade Pita Canudo
Joana C.	55	Comunidade Pita Canudo
João	78	Comunidade Pita Canudo
Mariano	76	Comunidade Pita Canudo
Joana	72	Comunidade Pita Canudo
Dorica	82	Comunidade Pita Canudo
Silvestre	62	Comunidade Pita Canudo
Dalva	58	Comunidade Pita Canudo
Florentina	70	Comunidade Pita Canudo
Joana	72	Comunidade Pita Canudo
Francisco	67	Comunidade Pita Canudo
Jocineide	33	Comunidade Pita Canudo
Simeão	73	Comunidade Pita Canudo
Maria de Fátima	65	Comunidade Pita Canudo
Marinaldo	58	Comunidade Pita Canudo

Fonte: dados levantados da pesquisa

O roteiro pré-elaborado baseou-se em 21 questões, que tiveram como eixos principais a história da comunidade, os seus elementos culturais, as suas formas de sociabilidades, a organização do território e as atividades de produções econômicas e de subsistência. Sabe-se que, durante a entrevista, as intervenções do pesquisador devem ser no sentido de manter a condução da conversa sempre próxima ao centro de interesse da pesquisa. Em algumas situações, o roteiro foi complementado por conversas informais, já que as entrevistas foram pensadas em conjunto com a observação participante (os dados em questão serão melhor apresentados no capítulo seguinte). Dessa maneira, tais conversas permitiram compreender melhor certas informações e preencher algumas lacunas, nomeadamente em momentos em que o entrevistado tinha dificuldades de articular suas respostas de forma independente, certamente por estar sendo gravado. A abordagem informal, por outro lado, estrutura o próprio método de estudo da memória social.

No campo das Ciências Humanas, na coleta de informações, as entrevistas desde sempre constituíram uma técnica importante para os estudos de grupos sociais. Para Haguette (1997, p. 86), a entrevista caracteriza-se pelo "processo de interação social entre duas pessoas na qual uma delas, o entrevistador, tem por objetivo a obtenção de informações por parte do outro". May (2004, p. 145) salienta que "as entrevistas geram compreensões ricas das biografias, experiências, opiniões, valores, aspirações, atitudes e sentimentos das pessoas".

Adotando as características de entrevistas semiestruturadas, combinei perguntas abertas com fechadas, de forma a permitir que o participante discorresse sobre suas memórias em relação ao quilombo, sobre suas vivências e/ou sobre informações conhecidas a respeito da

comunidade. Segundo Pollak (1992, p. 204), no trato das informações das fontes orais, deve-se considerar que:

> O que mais nos deve interessar, numa entrevista, são as partes mais sólidas e as menos sólidas. Eu diria que no mais sólido e no menos sólido se encontra o que é mais fácil de identificar como sendo verdadeiro, em como aquilo que levanta problemas de interpretação.

Pollak (1992, p. 204) afirma em relação ao estudo da memória dos entrevistados, mais precisamente ao comentar a rememoração do passado, na qual os participantes reconstroem a sua identidade individual e a de seus grupos e na qual estão presentes variadas referências sobre si e os outros:

> Podemos portando dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si.

É oportuno lembrar que os participantes desta pesquisa vivenciaram situações em que tiverem parte de suas terras roubadas. Além disso, eles foram vítimas de várias artimanhas e oportunismos para a destituição absoluta ou o roubo de parte de seus territórios. Para além disso, há os conflitos internos (no caso do quilombo Pita Canudo), em relação às formas de organização da luta para reaver a terra. Todos esses problemas geram muita desconfiança em relação a qualquer tipo de exposição de informações sobre o quilombo. Há ainda divergências sobre quais as pessoas que pertencem ao grupo hoje, quais possuem direito ao território. Esse contexto, aqui brevemente traçado, evoca o que Pollak (1992, p. 204) afirma no seguinte trecho: "Se é possível o confronto entre a memória individual e a memória dos outros, isso mostra que a memória e a identidade são valores disputados em conflitos sociais e intergrupais, e particularmente em conflitos que opõem grupos políticos diversos".

Foram também utilizados arquivos de registros, realizados para o primeiro levantamento antropológico da comunidade Exu. Esses documentos auxiliaram, principalmente, tendo em vista a impossibilidade de contatar algumas pessoas e em caso de recusas de conceder entrevistas, e outras situações como caso de pessoas que faleceram. Do início do processo de certificação, em 2013, quando foram coletadas as informações, até o desenvolvimento desta pesquisa, três depoentes idosos faleceram e, por isso, foi necessário recorrer às anotações dos depoimentos fornecidos por eles no início da pesquisa. Os depoentes que participaram desse levantamento antropológico inicial, foram entrevistados novamente, a

fim de que pudessem fornece também outras informações. Contudo, no caso dos falecidos ou da impossibilidade de entrevistar uma segunda vez, utilizei na íntegra alguns dos registros orais do arquivo da comunidade.

Antes das análises, para fins de compreensão da constituição dos quilombos, foram retomadas breves considerações sobre memória, oralidade e território, visando a uma melhor compreensão sobre os dados tratados aqui, no contexto de fronteira.

Nos depoimentos percebe-se que memória e sentimento de pertença ao território estão fortemente imbricados, constituindo elementos de afirmação identidade dos sujeitos da pesquisa. Ainda que tenham tido que sair do território, pelos motivos já expostos, o pertencimento permanece. Alimentado pelas memórias e pelo apego ao território. Mesmo com a fragmentação, a memória passa a ser ritualizada, evidenciando elos de pertencimento com o território e, ao mesmo tempo, instigando a um pensar sobre a história passada e presente da população negra na complexa localização geográfica em questão, a fronteira oeste de Mato Grosso. Essa localização foi um elemento importante neste contexto, pois fazia com que fosse mais difícil para os perseguidores encontrarem os aquilombados, conforme mostra o trecho a seguir.

> Era intrincado o trabalho dos demarcadores que enfrentavam sérias dificuldades nas averiguações do perímetro fluvial atribuído ao emaranhado aquático que envolvia as duas bacias – os rios formadores do Paraguai Superior e demais trechos e do Amazonas e seus afluentes. Diante desse cenário obscuro, de confusões lindeiras e de singularidades geográficas, as autoridades mato-grossenses denunciavam fugas de cativos através das fronteiras, rumo aos domínios castelhanos, ou para as matas, para se juntarem às aldeias nativas e constituíam quilombos. (BRAZIL, 2006)

Segundo Martins (1996), o conflito é um dos aspectos sociologicamente relevante para caracterizar e definir a fronteira no Brasil, considerando suas peculiaridades. Paradoxalmente, a situação de conflito social é o aspecto mais negligenciado entre os pesquisadores que têm tentado estudar este tema. Para Martins (1997, p. 27), nesse conflito, "a fronteira é essencialmente o lugar da alteridade. É isso o que faz dela uma realidade singular". O autor afirma ainda:

> [...] a fronteira à primeira vista é o lugar do encontro dos que por diferentes razões são diferentes entre si [...]. [A] um só tempo é o lugar de descoberta do outro, e de desencontro. O desencontro e o conflito decorrentes das diferentes concepções de vida e visões de mundo de cada um [...]. O desencontro nas fronteiras é o desencontro de temporalidades históricas. (MARTINS, 1997, p. 150)

É necessário entender que a fronteira possui dois lados: o lado de cá e o lado de lá. Compreender isso, possibilita analisar a fronteira de forma abrangente, principalmente como fronteira do humano. Com isso, a fronteira não se limita a ser um mero demarcador geográfico, mais possui diferentes dimensões, como afirma Martins (1997, p. 11): "fronteira da civilização (demarcada pela barbárie que nela se oculta), fronteira espacial, fronteira de culturas e visões de mundo, fronteira de etnias, fronteira da história e da historicidade do homem".

As determinações sociais na fronteira oeste mato-grossense, historicamente formada em meio às disputas territorial e de pessoas, por si só demanda uma dinâmica própria. Nela, ocorreram e ocorrem negociações e construções culturais, encontros, desencontros, confrontos e resistências na formação movediça de uma identidade territorial. As micro relações dos grupos sociais inseridos nos contextos de fronteiras foram e continuam se desenvolvendo como formas políticas, culturais e econômicas de sobrevivência. Essas micro relações também envolvem um modo de identificação e de representação do "outro".

Em contexto escravista, como o que se vivia nessa fronteira, indígenas, negros e brancos travaram relações marcadas por conflitos na ocupação do território. Os negros tiveram também como aliados as condições geográficas do lugar de fronteira em questão, que facilitava as fugas e formarem os quilombos. As comunidades daí resultantes foram constituindo fronteiras sociais imaginadas dentro de um território específico de fronteira. Nelas, as narrativas que envolvem o quilombo adquirem o símbolo de um devir de melhoria social por meio da terra obtida ou em processo de conquista.

Para outros, o imaginário reclama uma dada origem do território, restritiva a um personagem apenas. De fato, dada a lacuna de informações sobre o próprio passado, essas comunidades muitas vezes caminham a partir de uma percepção de história única.Não que se trate de uma memória falseada, mas, na impossibilidade de um registro fiel da origem, constrói-se um imaginário quase que comum ao dos antepassados.

Nesse sentido, é bastante apropriada a abordagem que Martins (1997) faz a partir de seus estudos, observando que a ocupação da fronteira por diferentes segmentos provoca percepções distintas.

> A fronteira é, sobretudo, no que se refere aos diferentes grupos dos chamados civilizados que se situam 'do lado de cá', um cenário de intolerância, ambição e morte. É, também, lugar da elaboração de uma residual concepção de Esperança, atravessada pelo milenarismo da espera no advento do tempo novo, um tempo de redenção, justiça, alegria e fartura. O tempo dos justos. Já no âmbito dos diversos grupos étnicos que estão 'do outro lado', e no âmbito das respectivas concepções do espaço e do homem, a fronteira é, na verdade,

> ponto limite de territórios que se redefinem continuamente, disputados de diferentes modos por diferentes grupos. Na fronteira, o chamado branco e civilizado é relativo e sua ênfase nos elementos materiais da vida e na luta pela terra também o é. (MARTINS, 1997, p. 11-12)

Os processos sociais nos territórios de fronteira são férteis em revelar as relações específicas do lugar em questão, marcadas por disputas e negociações de diferentes grupos com diferentes fronteiras. Nesse contexto, cada um dos grupos luta por uma vida melhor, considerando a sua realidade e os seus interesses na composição do território. Essa é uma das complexidades que se encontram ao se pensar o quilombo, dentro de um contexto que envolve dimensões políticas, econômicas e culturais na combinação de território e de gente, caracterizando uma fronteira de lutas étnicas e sociais[49].

A relação entre memória e o território dá base aos relatos que compõem as dimensões materiais e simbólicas das contribuições dos grupos quilombolas para a região de Mato Grosso. São as memórias e a oralidade que preservaram parte da história dos referidos grupos na fronteira oeste mato-grossense, balizados pelos modos de produção, por sociabilidades, pela religiosidade, pela mistura étnico-racial, pelo linguajar e pelos lugares da memória. Essa complexa composição requer uma reflexão sobre as costuras históricas e as tramas socioculturais existentes na fronteira, envolvendo questões como trânsitos e deslocamentos (individuais ou coletivos), indicados pelos rastros da presença negra na região.

A memória e o esquecimento fazem parte da construção histórica dos indivíduos e dos grupos sociais. É por isso que Le Goff (1992) afirma que a memória foi colocada num jogo de luta pelo poder, jogo no qual existem mecanismos de manipulação. Cabe aos profissionais que realizam estudos de recuperação da memória de grupos colocados à margem da história democratizar a memória e libertá-la dessas forças, pois "tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas" (LE GOFF, 1992, p. 426).

No contexto deste estudo, entendemos que a memória, a oralidade e o território dialogam. Isso fica evidente no registro da história das comunidades quilombolas, pois o território em questão apresenta um viés étnico-cultural, que dá visibilidade a uma das identidades comumente silenciadas no Brasil. Recorrendo a Anjos (2006, p. 5), sobre esta questão podemos entender que:

> O território, é na sua essência, um fato físico, político, social, categorizável, possível de dimensionamento, onde geralmente o Estado está presente e então

[49]Martins (1996, p. 26) afirma que "a história contemporânea da fronteira, no Brasil, é a história das lutas étnicas e sociais, ao abordar principalmente as questões por grandes proprietários de terra contra a população indígena".

> gravadas as referências culturais e simbólicas da população. Dessa forma, o território étnico seria o espaço construído, materializado a partir das referências de identidade e pertencimento territorial, e geralmente, a sua população tem um traço de origem comum. As demandas históricas e os conflitos têm imprimido a esse tipo se estrutura espacial exigências de organização e a instituição de uma autossuficiência político-econômica e territorial.

O conceito de "território", aqui mobilizado, permite pensar os lugares de forma transtemporal e espacial, constatando que as identidades individuais e coletivas são fortemente vinculadas à consciência territorial. Isso implica dizer que, mesmo em processos de desenraizamento, como por exemplo, a migração e a diáspora, os grupos culturais desenvolvem uma relação com os lugares onde habitam; essa relação envolve viver e pertencer a um território "onde haja a mínima possibilidade de sentir-se em casa, de poder efetuar suas trocas materiais e espirituais e, de promover o exercício da vida" (TEIXEIRA, 2008, p. 245).

Em Mato Grosso, muitos dos antigos mocambos foram formados próximos aos rios, à semelhança do que já havia acontecido durante os primórdios da conquista colonial do estado, época em que as águas fluviais foram caminhos muito utilizados. Algumas comunidades chegaram inclusive a ser batizadas com os nomes dos cursos de água adjacentes. Isso não se deu por acaso. As dificuldades naturais que as áreas dos rios apresentavam, impedindo o acesso rápido às áreas circundantes, entre outros fatores, incentivaram os quilombolas a se instalarem nas suas proximidades.

Na região da fronteira oeste os negros desenvolveriam os mais diversos trabalhos, como mineração, criação de animais, plantios diversos, trabalhos de ferros, produção de monjolos, fábricas de água ardente e outros. As fugas negras também foram constantes na região, nos casos de formação de quilombos, desenvolviam esses trabalhos, na projetando suas vivenciando a inconstante ambicionada liberdade.

Lordello (2010, p. 81) lista 20 quilombos antigos na região considerada nesta pesquisa, alguns nominados e outros somente com a referência da localização (geralmente próximos às margens de rios, conforme já afirmamos). São eles: Quilombo do Quariterê ou Grande (rio Galera); Quilombo do Sepotuba; Quilombo do Porrudos; quilombo localizado distrito do Forte Príncipe da Beira; Quilombo de Baures[50] (Rio Baures); quilombo São Miguel[51] (missão religiosa dos Moxos, rio Bares); quilombo no Distrito do Mato Grosso; quilombo no Ribeirão

[50]Localizada na fronteira, em Mojos, no período território espanhol, próximo à Vila Bela, hoje Bolívia.
[51]*Ibidem*.

de Santa Ana[52] (repartição de Cuiabá); quilombo no Rio Sumidouro (repartição do Cuiabá); quilombo no Ribeirão de São Francisco (repartição do Cuiabá); quilombo no Bairro de Cocaes (repartição do Cuiabá, atual Livramento); quilombo no Matos do rio Guaporé (repartição do Mato Grosso); quilombo no Matos do rio Sararé (repartição do Mato Grosso); quilombos no Matos do rio Alegre; quilombo do Piolho (rio Piolho ou São João); quilombo Pindatuba ou Pindaituba (Vila da Pindaituba, braço mais oriental do rio Sararé); Quilombo da Mutuca (no córrego da Mutuca); quilombo na barra do Piraputanga; quilombo rio Baures[53] (rio Baures, margem ocidental do Guaporé). Existem ainda outras comunidades registradas pela Fundação Palmares que estão com processo de reconhecimento, em fase de análise técnica, aguardando complementação documental. São elas: Buriti, Camarinha e Tinga (Barra do Bugres) e Vila Guaporé/Vila dos Pretos (Pontes e Lacerda).

Nos séculos XVIII a XIX, espalharam-se pela capitania de Mato Grosso vários quilombos nas localidades com maior presença negra, como nas vilas, arraiais e locais de mineração, onde havia o trabalho forçado. Houve quilombos que sobreviveram muito tempo, chegando a 100 anos de existência. Desenvolveram o comércio, produziram alimentos e dedicaram-se à forja de ferro. Para além disso, extraíram ouro e priorizaram a organização estatal nos limites do quilombo. Essas informações deixam evidente a importância dessas comunidades para a liberdade dos negros e os conhecimentos envolvidos nesses espaços. Na fronteira oeste, têm-se registros dos quilombos do Quaritere, da Barra Piraputanga e os localizados entre os rios Sepotuba e Cabaçal.

Muitas outras pequenas comunidades negras foram formadas em áreas rurais – por exemplo, Mata Cavalo, uma adjacência rural que ainda existe no município de Nossa Senhora do Livramento. O Quilombo, na localidade de Chapada dos Guimarães, e várias comunidades como em Poconé, Diamantino e Rosário do Oeste, bem como, outras localizadas entre o rio Jaguaré (ASSIS; BRAZIL, 2006). Destacam-se ainda, os quilombos Roncador, Jangada, Serra Dourada, Cansanção (Paranatinga) e Capão do Negro. Este último atualmente localiza-se na área urbana de Várzea Grande.

O fato é que, nesses antigos territórios, muitos dos atuais quilombos estão localizados, sejam com ligação diretas ou não com esses antigos mocambos. As características da região de fronteira, a geografia com extensa mata de difícil acesso, os vales e os sinuosos leitos dos rios

[52]Após a redivisão das terras de Mato Grosso, o quilombo ficou nas terras de Goiás.
[53]Localizada na fronteira, em Mojos, no período território Espanhol, próximo à Vila Bela, hoje Bolívia.

favoreceram as fugas e as formações dessas comunidades. Trata-se de uma das características da dinâmica do trânsito e da resistência dos negros na fronteira mato-grossense.

Retomando a questão sobre o trânsito negro na fronteira oeste mato-grossense, não se pode deixar do seu observar que o seu afluxo também com relação às fazendas-engenho, dadas as suas próprias características de terras de sesmarias, que, desde os primórdios, possuíam uma grande maioria associada ao latifúndio e à mão de obra escrava, conforme já discutido no capítulo anterior. É importante considerar que, para esses locais, eram arregimentados negros para o trabalho. Esse fato explica o contingente de negros na região e a consequente massa de fugitivos que levou à formação dos territórios quilombolas na fronteira.

A fazenda Jacobina, já referida neste trabalho, é um exemplo da presença negra nesses espaços. Em 1827, só ela tinha 400 negros, divididos entre escravizados e alforriados, trabalhando no local. Há indícios de que, nas fazendas, concentrou-se a maior parte da população negra em Cáceres – e podemos incluir nessa previsão estatística os sítios existentes na época.

Contudo, é preciso notar que os documentos relativos à fundação da Vila Maria não falam dos negros, tão pouco os primeiros censos contabilizam o número de escravizados nas fazendas. Mesmo assim, há uma inquestionável maioria indígena na composição do povoado da Vila e nas fazendas. É provável que Vila e espaço rural tenham influenciado numericamente a presença negra na região, trazidos para o trabalho nas fazendas e impactando o contingente populacional negro em Cáceres. Da mesma maneira, essa presença pode se ter refletido no número de fugas para quilombos em busca de liberdade. Os indícios disso são fortes.

Segundo Sousa (2003, p. 44), os sesmeiros-militares, que vinham ocupando as terras entre Cuiabá e Vila Bela, também foram responsáveis pela introdução de mão de obra escrava negra na região mato-grossense. Como exemplo disso, o autor cita Leonardo Soares de Souza, então proprietário da fazenda-engenho Santo Antônio da Jacobina, onde havia o maior contingente de escravizados de Vila Maria. Em sua declaração de rendas, entre 1795 a 1797, Soares de Souza afirmava ter 59 escravizados que trabalhavam na produção de farinha, açúcar e rapaduras. Já em 1827, Hércules Florence informa que, na mesma fazenda, o número de escravizados ultrapassava a margem de 400. Não contabilizados nesse número estavam ainda os trabalhadores livres e crianças.

As fazendas foram, de fato, importantes para a economia local, em decorrências da produção alimentícia a elas associada, principalmente em relação aos engenhos de canade açúcar e à criação de gado. Destacam-se, nesse contexto, as fazenda-engenhos Caiçara (1772),

Jacobina (já referida), Facão, Ressaca e Descalvados. Todas ainda existem no atual município de Cáceres. Cabe aqui observar que a fazenda Caiçara foi criada antes mesmo da fundação da Vila Maria. A propriedade destacava-se sobretudo pela produção de gado. Sobre as fazendas da região de Cáceres, Cavalcanti afirma o seguinte (2015, p. 68),

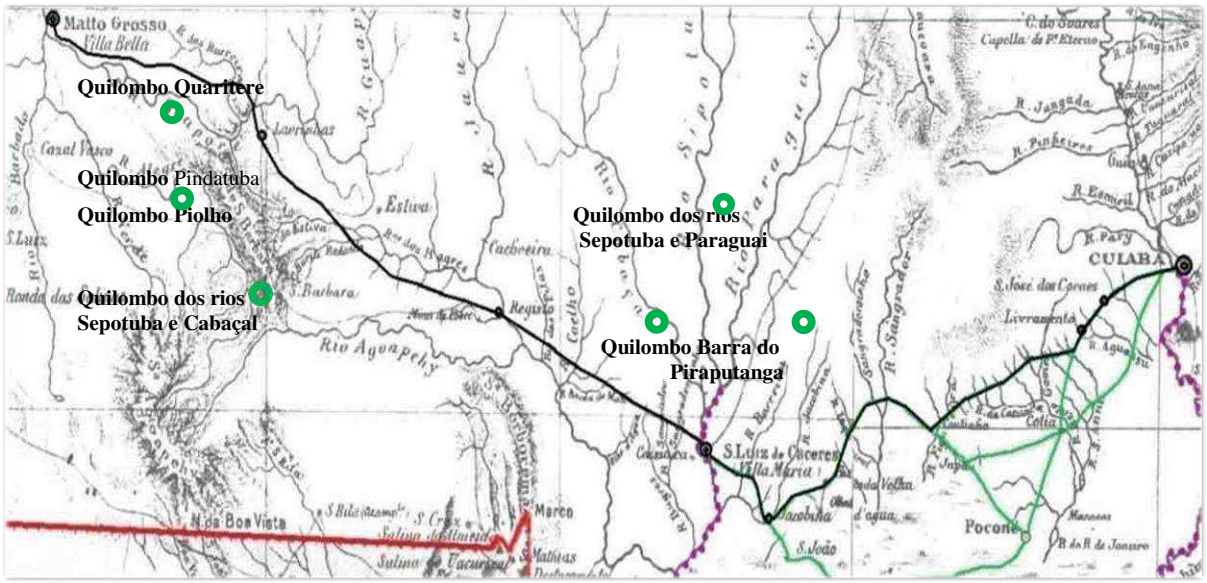
> Ao contrário de Cuiabá e Vila Bela, Vila Maria, compreendendo suas fazendas, não dependia de minas auríferas, mas era uma região que se tornou especializada na criação de gado, nos engenhos e outras culturas, tornando-se praticamente autossuficiente. Lugar onde se desenvolveu ainda a pecuária de exportação, principalmente na fazenda Descalvados anos depois

Silva (2011) também estudou as fazendas da região em questão. O autor destaca os seguintes dados: a) Jacobina (1789), além da produção de gêneros alimentícios para manutenção interna, tinha a cana de açúcar, produção principal das fazendas da região; b) Facão fabricava produtos derivados da cana de açúcar, como a aguardente e o açúcar, e produzia também todos os cereais e farinha de mandioca; c) Ressaca, estabelecida no vale rio Paraguai, tinha como principal fonte de produção o açúcar e a aguardente; e d) em Descalvado, as atividades estavam relacionadas à exploração extrativista e contaram com um saladeiro para desenvolver a fabricação e a exportação de charque, destinado ao mercado europeu.

Sousa (2013) registra ainda que as fazendas régias Caiçara, Caeté, Pau-Seco e Pantanal foram fundamentais no processo de povoação fronteiriça, garantindo a permanência na povoação dos índios provenientes da Província de Chiquitos. Eles exerciam as funções de vaqueiros e roceiros. Segundo o autor (2013, p. 39), essas "fazendas abasteciam tanto Vila Maria, Casalvasco e a capital, Vila Bela, quanto os *presídios* de Coimbra e Miranda".

Em relação aos antigos quilombos na fronteira, destacam-se principalmente os situados às margens do Rio Sepotuba e Cabaçal (1769), Paraguai e Sepotuba (1770), o Quariterê (1770), o Piolho (1795), Pindaituba (1795) e o quilombo da Barra do Piraputanga (1840). O mapa da figura 11 ilustra alguns desses quilombos antigos.

Figura 11 - Mapa indicando localizações aproximadas de alguns antigos quilombos na fronteira oeste de Mato Grosso



Fonte: Mapa da antiga Estrada Geral (Sousa, 2013), ligando Cuiabá-Vila Maria e Vila Bela, alterado com a indicação aproximada dos antigos quilombos na fronteira, feito pela autora.

As fugas e as formações de quilombos na fronteira possuíam características próprias. Esses deslocamentos ocorriam para o espaço da colônia portuguesa e espanhola. Conforme já afirmado, nesse contexto, os rios figuram como um elemento importante a ser superado, por um lado, e, por outro, são também aliados, uma vez que dificultavam o acesso às comunidades recém-formadas; para os índios escravizados, do mesmo modo, os cursos de água eram às vezes um obstáculo, às vezes um aliado. Segundo Brazil (2006) "Mato Grosso [é uma] região que favoreceu a organização de fugas, durante os séculos XVIII e XIX, considerando-se a complexidade natural e a proximidade como áreas fronteiriças" (p. 39). Sobre esses aspectos das fugas, Volpato (1996, p. 220) faz a seguinte observação:

> As fugas de escravos em Mato Grosso adquiriram algumas feições próprias, uma delas a fronteira como uma alternativa. Outra era a densidade da população indígena. Os índios podiam se tornar aliados dos escravos fugitivos, transmitindo-lhes técnicas de sobrevivência na floresta, no cerrado, no pantanal. Mas também podiam se tornar mais um perigo para [eles].

As formas de resistências contra a escravidão cruzaram as fronteiras geográficas e culturais, em processos sociais em que os indivíduos "percebiam com suas próprias lógicas as complexidades, contradições, avanços e recuos das várias políticas coloniais implementadas", e "agiam a partir das suas próprias percepções" (GOMES, 1997, p. 96).

Todas essas questões atravessam a espacialidade quilombola em Vila Maria e dialogam com a história dos territórios Exu e Pita Canudo. Na fronteira oeste de Cáceres, houve

um intercruzamento entre passado e presente, marcado por um vai e vem de construções de sentidos, de trocas culturais e de bens simbólicos, operado por diferentes modos de vidas relacionados às invenções do cotidiano. Estas foram se dando por meio das experiências manipuladas pelos sujeitos a partir da relação com o ambiente cultural e natural. A partir daí, construíram-se e constroem-se as práticas socioculturais e de transformação do território em que se vive.

A memória no atual contexto auxilia na compreensão da formação dos quilombos, seja por meio de vestígios, de informações, de vivências individuais, coletivas e/ou aquelas vividas por tabela. Pode-se acrescentar que a tradição oral é um elemento tanto da cultura, como de resistência, considerando que com o silenciamento oficial sobre a sua história, como é o caso do que foi vivido pela população quilombola. A oralidade difusor da história e cultura do grupo trazida pela memória, principalmente dos mais velhos da comunidade.

A dimensão oral possui, além da relação intrínseca com a memória, também uma ligação à territorialidade; esta dá uma dimensão da relação, da ligação e dos sentimentos envolvidos nos lugares habitados, exprimindo o quanto as memórias são territorializadas e repletas de aspectos histórico-culturais e identitários da comunidade.

Anjos (2010, p. 6) ao discutir a diversidade étnica territorial no Brasil, analisa que são necessárias "interpretações mais amplas das suas formas de organização, principalmente os elementos essenciais da sua real historiografia, das suas identidades territoriais e dos componentes da sua pluralidade racial". O autor afirma ainda:

> Nesse sentido, a terra, o terreiro, o território e a territorialidade assumem grande importância dentro da temática da pluralidade cultural brasileira, no seu processo de ensino, planejamento e gestão. Principalmente no que diz respeito às características territoriais dos diferentes grupos étnicos que convivem no espaço nacional. (ANJOS, 2010, p. 6)

A própria geografia onde estão localizados os quilombos, conhecida como "morraria", forma uma fronteira natural, social e cultural na região oeste cacerense. É oportuno evocar nesse sentido, a seguinte consideração de Martins (1997, p. 162): "A fronteira é a fronteira da humanidade. Além dela está o não-humano, o natural, o animal".

As ocupações nessa parte da fronteira em relação a formação da comunidade Exu, com dimensão tradicional de quilombo, começa com o tráfico de negros para a fazenda instaurada na localidade, considerando as relações raciais com feições próprias, típicas do local. Esse grupo de negros, antes e pós-abolição, foi desenvolvendo táticas de sobrevivências e, com o

tempo, ocupando o território numa complexa povoação do local, inclusive com a ocorrência de mistura racial entre negros e não negros.

Mas, no caso da comunidade Pita Canudo, a sua formação está relacionada às fugas de negros, em busca de liberdade e restruturação de suas vidas na pós-abolição. Visto que as memórias informam sobre um contínuo adentrar de famílias negras no território. Nesse contexto, a comunidade produziu cultura e conhecimentos voltados para a sua subsistência, além de estratégias de organização, defesa e desenvolvimento econômico e social. Houve também interações com os indígenas que habitavam o território. Por exemplo, os registros orais informam a ocorrência de raptos de mulheres indígenas.

> *A minha avó, Ana Rodrigues, era uma índia. Foi pega à laço pela avó Victurino. Ela era forte, tinha o cabelo liso e escorrido. Era da tribo de índio que tinha os dentes serrados. Minha avó não tinha os dentes serrados não, mas a tribo dela serrava os dentes numa festa que faziam*. (Miguel – Comunidade Pita Canudo)

Essa situação citada acima dá-nos indícios de que o estabelecimento dos quilombolas e a formação de famílias, também se deu pela miscigenação, provocada pelo rapto das indígenas. Provavelmente pela escassez de mulheres negras, no local. Não é possível precisar se isso tornou-se uma prática recorrente; mas, certamente, representou um infortúnio e uma degradação para as mulheres envolvidas. Diante disso, pode-se dizer que ao longo do tempo, novas famílias foram se estruturando, culminando em descendências mestiças, caracterizando uma das feições da composição étnico-racial dos quilombos em Mato Grosso.

Segundo Martins (1997), o rapto na fronteira oeste foi um fato recorrente. Em seus estudos, o autor discorre sobre essas situações sofridas por indígenas. Por vezes, os raptos envolviam segmentos de etnias rivais. No caso das mulheres, como já afirmamos, havia muitas vezes a intenção de "obter" uma esposa. Nas ocorrências gerais observadas pelo autor, os raptados, fossem homens, mulheres ou crianças, apesar de gozarem de relativa liberdade, eram mantidos, sim, em situação de cativeiro.

Essas questões levam-nos a pensar sobre os traumas na constituição de um povo e de um território. Compreendemos que todo processo humano é cultural e histórico, desenvolvido a partir das interações (sociais, biológicas) de diferentes grupos. Como mostra a história deste local e dos próprios territórios colonizados por europeus de modo geral, essas interações nem sempre era consensuais, negociadas ou pacíficas; pelo contrário, elas escancaram relações assimétricas de poder em menor ou maior grau. Esses encontros estão nos limites da humanidade; eles vão conformando novas existências de povos, novas produções de territórios e diferentes fronteiras, que remontam às origens da produção sociocultural e histórica de um

lugar. Imbricadas nas gentes, na natureza e nos animais, essas interações, para o bem e para o mal, também nos constituem.

Elliot (2004, p. 256), afirma que a criação dos territórios de distintos grupos sociais ocorre por meio de múltiplos, longos e complexos processos, evidenciando, dessa forma, como a constituição e a resistência cultural de um determinado grupo social são dois lados de um mesmo processo. O autor acrescenta que o território, palco desse processo, está sujeito a mudanças ao longo do tempo, inclusive quanto aos procedimentos territoriais que o sustentam, dependendo das forças históricas que exercem pressão sobre ele. Nesse contexto, os constantes processos de miscigenação biológica e de sincretismo cultural produzem novas categorias étnicas e raciais, formando parte significativa de novos movimentos. Esse processo faz emergir novas identidades étnico-raciais; por exemplo, o etnocídio, sofrido por várias sociedades indígenas, muitas vezes, deu lugar ao surgimento de uma nova etnogênese. Segundo Elliot (2004, p. 256), os quilombos que surgiram a partir da fuga das *plantations* e dos engenhos "representam outros casos de etnogênese cuja consolidação como grupo social se deu com o estabelecimento de territórios autônomos no interior da Colônia e a posterior defesa desses territórios frente a ataques externos".

Polissemias, contradições, resistências, complexos processos de miscigenação biológica e cultural: esses elementos estão mesclados na formação dos territórios Exu e Pita Canudos. Por isso, a realidade desses locais, em seu conjunto, pode ser lida como uma forma de etnogênese, no contexto de uma especificidade da formação quilombola local. A propósito da etnogênese, Bartolomeu (2006, p. 40) afirma:

> Na verdade, a etnogênese foi e é um processo histórico constante que reflete a dinâmica cultural e política das sociedades anteriores ou exteriores ao desenvolvimento dos Estados nacionais da atualidade. É o processo básico de configuração e estruturação da diversidade cultural humana. Suas raízes fundem-se nos milênios e projetam-se até o presente. Há centenas de milhares de anos, quando alguns dos membros de uma tradição caçadora, falantes de uma língua comum, migravam buscando novos horizontes, separavam-se tanto cultural quanto [*sic*] lingüisticamente do grupo inicial a que pertenciam, dando lugar ao desenvolvimento de um novo tipo de coletividade social, [*sic*] lingüística e cultural. Em muitas ocasiões, os novos âmbitos ecológicos a que chegavam condicionavam suas respostas culturais ao meio ambiente, levando a maiores especializações e, [*sic*] conseqüentemente, a diferenciações.

É no ambiente natural, na produção, na exploração e na apropriação do território em uso que se enquadram as ações dos quilombolas, conformando uma cultura em mudança, manipulada por diferentes grupos no decorrer do tempo e espaço.

3.1- Memórias e histórias subterrâneas: Trânsito negro, quilombos e formação de territórios tradicionais

A "memória" e a relação simbólica e material com o "território", dão forma à reconstituição histórica das comunidades quilombolas. Pelas falas dos sujeitos participantes, desfilam, entre outros assuntos, a formação da população e os aspectos genealógicos das famílias que fazem parte desses territórios de memória. Isso está associado à ocorrência de um trânsito interno entre as comunidades negras, marcadas por laços de solidariedade e até mesmo laços familiares. Com o trânsito negro, circularam não apenas pessoas, mas ideias, afetos, formas de resistências, cooperação, notícias, técnicas e saberes que vão constituir o modo de vida do território quilombola nos dias de hoje.

Tudo isso aponta para a complexidade de intercâmbios, de deslocamentos de pessoas nos quilombos e de sociabilidades existentes entre os quilombolas no contexto estudado. Mais precisamente, tais intercâmbios ocorreram entre o quilombo Pita Canudo e a comunidade negra Taquaral e entre a comunidade Chapadinha e o quilombo Exu. As comunidades Taquaral, Chapadinha e Santana não fazem parte da pesquisa. Contudo, diante das informações sobre as partilhas, a comunicação, cooperação, as atividades em comum e/ou laços de parentesco dessas comunidades com as comunidades pesquisadas, procurei saber um pouco da história desses grupos, em especial, para melhor compreender sobre o trânsito interno e externo dos quilombolas no território estudado. A seguir, a figura 11 apresenta uma configuração dessas ligações entre os quilombos, caracterizadas por laços de solidariedade, trocas e parentescos, apontando para questões específicas desses territórios quilombolas.

Figura 12 - Trânsito negro entre os quilombos na fronteira oeste de Cáceres



Nascida na com. Taquaral - filha de um quilombola de Pita Canudo



Comunidade Negra Chapadinha



Comunidade Negra Exu



Nascida na comunidade Moquém filha de um integrante da com. Taquaral



Comunidade Negra Pita Canudos



Nascido na com. Exu e a mãe com origem na com. Chapadinha



Comunidade Taquaral



Nascida na região da com. Exu. A mãe nasceu no Quilombo Vão Grande – Barra do Bugres

Quilombo Vão Grande – Barra do Bugres

As memórias orais revelam essas relações informam sobre alguns aspectos da história e dos destinos em comum relacionados à população negra no território. Mesmo que a memória envolva dispersão e fragmentação de informações, ela joga luzes sobre as tramas sociais coletivas e individuais que fazem parte do extenso território quilombola na região, evidenciando uma dinâmica que auxilia a pensar o passado e o presente no contexto estudado.

As lembranças informam que ocorreram encontros entre as pessoas das principais comunidades elencadas anteriormente. Elas chegaram a conviver, principalmente em períodos de festas. A moradora de Exu, afirma:

> *Eu mesmo tinha parente lá na Chapadinha, o nome dele é Preto. Ali tinha festa de santo, no Taquaral e Santana também.* (Laurinda- Comunidade Exu)

Essas relações se estendiam a outros quilombos longínquos, como relata uma integrante da comunidade Exu, ao revelar que sua mãe nasceu no município de Barra do Bugres, na localidade de Vão Grande. Trata-se de um território quilombola que abrange as comunidades Baixio, Camarinha, Retiro, Vaca Morta e Morro Redondo. Vejamos a seguir outras evidências de interações:

> *Eu nasci aqui, mas minha mãe é da região do Olho d'água e Chapadinha* (Miguelina – Comunidade Exu)

> *Eu nasci no moquém, minha mãe era dela. Meu pai era daqui do Taquaral. Quando minha mãe morreu, eu vim prá cá, morar com meu pai.* (Andressa – Comunidade Negra Taquaral)

> *Minha mãe contava, que quando ela estava grávida do meu irmão, ia lá pro Exu arrancar poaia, ficou lá seis mês. Quando voltou mamãe já tinha ganhado meu irmão [...]. Também teve gente de Pita Canudo que morou lá no Exu.* (Joana - Comunidade Pita Canudo)

> *Eu nunca fui lá no Exu. Mas meu pai ia "poaiá" lá pras banda do Exu.* (Antonio – Comunidade Pita Canudo)

> *Nós ia em muita festa de santo na Chapadinha, no Taquaral e também na Santana. Era tudo festa muito boa.* (Mariano - Comunidade Pita Canudo)

As comunidades Pita Canudo e Taquaral eram as que mais possuíam atividades em comum, devido à maior proximidade geografia entre elas. Isso se refletiu tanto em laços cooperativos como em alguns casos de consanguinidade.

> *Nós era conhecido, lá tinha minha tia Silvéria, Faustina... Nos ia lá na festa de São Luiz. Tinha muxirum, vinha gente de lá pra cá, ia gente daqui pra lá. Todo mundo se ajudava.* (Ana- Comunidade Taquaral)
>
> *Eu tenho uma irmã que mora no Taquaral. Meu pai passeava por lá e conheceu a mãe dela.* (Dalva – Comunidade Pita Canudo)
>
> *Eu nasci aqui no Taquaral, minha mãe nasceu aqui. Meu pai era de Pita Canudos. Ana Correia também morou aqui. Ela nasceu em Pita Canudo e veio morar aqui no Taquaral*.(Comunidade Negra Taquaral)

Sabidamente, a relação entre território e parentesco é uma das características das populações do campo. Um elemento fundamental de acesso à terra é a questão hereditária, chegando a constituir um dos fatores que reforçam o sentimento de pertença ao local. Mas o que se apresenta aqui tem que ver com relações que extrapolam essa dimensão hereditária e refletem a mobilidade dos quilombolas nos seus territórios. Constituir laços de parentesco é apenas uma consequência.

Há também aspectos relacionados a encontros e à solidariedade entre os grupos e, principalmente, uma dinâmica de trânsito e de deslocamentos de negros, configurando, no território, inúmeras trocas culturais, elaborações de conhecimentos e o desenvolvimento de práticas que interferiram na geografia, na cultura, na economia e na sociabilidade das comunidades. Elas indicam um contínuo trânsito de negros na região.

Outro aspecto que pode ser observado é a existência de um trânsito negro interno nos quilombos. Por meio das entrevistas, pôde-se verificar que o trânsito dinamizou vivências internas, entre um quilombo e outro na região. Isso produziu deslocamentos, misturas culturais e inclusive laços de parentescos, dinamizando as formas de sociabilidades nos territórios quilombolas da região e em outros municípios. Como anteriormente salientado, quando transitam de um lugar para o outro, as pessoas levam também com elas sonhos, ideias, saberes, informações e vão constituindo laços variados. Ao longo do tempo, vai se formando uma identidade cultural, política e econômica em um dado território.

Portanto, pensar o território quilombola e as produções de seus integrantes no contexto atual requer considerar as atividades inerentes aos grupos humanos e os complexos encontros, confrontos e negociações entre os diferentes grupos culturais existentes na configuração do território. Nesse mote, é importante inclusive considerar as produções materiais e imateriais que, nos confrontos, propiciaram condições para a formação de outros grupos sociais no local.

O trânsito é algo contínuo na fronteira oeste mato-grossense. No decorrer das entrevistas, fui informada de que um integrante da comunidade Pita Canudo, há bem pouco

tempo, deslocou-se para o território quilombola de Mata Cavalo, no município de Cáceres, onde estabeleceu família com uma quilombola do local.

Almeida (2002) faz uma observação importante sobre um aspecto da forma de invasão dos quilombos e sobre a utilização posterior das produções materiais quilombolas. O autor traz informações que podem nos auxiliar a pensar nas lacunas existentes em relação a alguns territórios quilombolas ocupados no período escravocrata. Nessa altura, verificou-se um esvaziamento dessas comunidades, em determinado período no qual outros grupos depois tomaram posse das terras abertas pelos negros fugidos.

Os registros indicam que, no início do século XIX, os quilombos eram percebidos como presa de guerra. As benfeitorias dos quilombos, tais como roças, casas, utensílios, vasilhames para uso doméstico de água, trilhas e poços de água, foram preservadas e não destruídas. Após a expulsão dos quilombolas, como afirmado, outros grupos chegaram a essas terras. Segundo o mesmo autor (2002, p. 233), há "nessa questão o início de um vínculo. É como se fosse a primeira etapa de uma colonização dirigida. Isto no período de governo imperial, Segundo Império, o que dá uma certa dimensão da importância dos quilombos".

Situação semelhante é perceptível no registro de relatório de 1769 nos "Anais de Vila Bela" (1734-1789), em que há a informação da destruição de um quilombo e depois a organização de um povoado no local:

> Ultimamente se destruiu um quilombo antigo, que existia na margem dos Porrudos. No primeiro de novembro se passaram as ordens para reduzir-se a povoação civil, o arraial disperso, a quem se denominou com o título de Amarante. Tomaram-se providências necessárias para a sua execução[54].

Este é um exemplo de como se vão tecendo as reminiscências dos territórios quilombolas e esses locais ancestrais vão adquirindo contornos nos quais o cruzamento de memórias e documentos apontam para vestígios da ocupação histórica existente no local. Contudo, não se pode afirmar que haja um grupo único de quilombolas em cada território, a partir do conhecimento que temos de documentos do período colonial e imperial, e de que desse único grupo se tenha originado a descendência dos quilombolas atuais.

A existência de um trânsito negro está relacionada a situações variadas. Os quilombos são deslocados de um lugar a outro por fugirem devido às investidas para destruí-los ou por outras questões internas. Outra consequência da destruição dos quilombos é que aqueles que conseguiram escapar dos confrontos reorganizavam a comunidade em outro espaço e com nome

[54]Relatório dos "Anais de Vila Bela".

diferente. Em Mato Grosso, o exemplo mais conhecido disso é o Quilombo Grande. Após a sua destruição, os sobreviventes criaram outro espaço, formando o quilombo Piolho. Há situações em que, um mesmo território, em espaço e tempo diferentes, é ocupado por outro grupo negro escravizado. Ao que parece, isso foi o que ocorreu no território de Vila Maria em relação ao quilombo existente na Barra do Piraputanga, no século XVIII, situação repetida depois com o surgimento do quilombo de Pita Canudo no século XIX, levantado por outro grupo das proximidades.

Essas informações indicam que houve fugas de negros para diferentes localidades, em tempos diferentes, inclusive a partir de deslocamentos de quilombos, tanto no período colonial e pós-abolição. Uma das fontes orais dá indícios dessas complexidades. Trata-se de uma família que se deslocou para o território de Pita Canudo, na década de 1940, saídos de Poconé.

> *Fomo parar nesse lugar, chamava quilombo. Já tinha gente lá... já existia... além de titio e titia Zabé, tinha outros... parece que chegaram muito tempo atrás, saído da caiçara, era engenho, sítio, sei lá como fala. Foi muito sofrido. Atravessamos o "morro do Vitá[55]" e chegamos nesse lugar. De lá, passou um tempo que fomos pra Pita Canudo, que ficava por perto.* (Simeão-Comunidade Pita Canudo)

A fala em questão expõe uma memória reconfigurada do passado quilombola, dando indícios dos sujeitos que a compunham e de suas relações com a história da escravidão local. Em primeiro lugar, essa oralidade nos dá outros elementos sobre a composição do território em questão, evidenciando que não eram somente compostas por negros originários de Poconé (como acontece na maioria das memórias encontradas). Em segundo lugar, ela amplia a abrangência do território quilombola, incluindo a localidade "Quilombo", que possivelmente seja um local inicial do território e/ou aporta de entrada de novos negros nas imediações. Essa localidade abrigava os negros fugidos, era denominado de "quilombo". Até hoje, a região é conhecida e identificada pelo mesmo nome. Ainda que atualmente esteja sendo ocupada por outros grupos sociais. Cabe observar que nenhum lugar é referido pelo termo "quilombo" por um acaso, considerando que o seu uso no período da escravidão, aponte-o como um local específico de negros evadidos do cativeiro.

De todo modo, essas informações dão-nos indícios do movimento ocorrido na região. Como enfatiza Araújo (2004, p. 243), "não podemos nos dar ao luxo de esquecer, perder de

[55]Provavelmente trata-se da Ponta do Morro, existente na localidade. Esse nome pode estar relacionado ao nome do proprietário da fazenda do local, o Sr. Vital.

vista a nossa memória, por mais pequenina ou insignificante que seja, pois nossa memória será sempre uma forma de costurar nossa história".

No capítulo anterior, já havia sido mencionado um documento referente ao sítio Quilombo, por ocasião da referência a uma cobrança de impostos em 1898: "Dr. Manoel Esperidião da Costa Marques, casado, morador no Sítio Quilombo deste município, onde tem fábrica de açúcar e água ardente [...]". Apesar de ser algo omitido pelo documento, há uma simbologia que o nome do sítio carrega. Ele evidencia a existência de um lugar ligado ao abrigo de negros, aspecto marcante da presença e da história negra no local. Houve uma apropriação por outro grupo, inclusive utilizando a referência nominal de "quilombo". Esse fato pode remeter às características da dinâmica de destruição do local em questão, acompanhada de uma nova ocupação por meio da instauração de um sítio. Um aspecto importante em questão está ligado à apropriação do lugar constituído pelos negros, que produz um apagão da história, mantido na paisagem rural, palco das organizações quilombolas.

Isso é um dos indícios da conformação da localidade, que, na recente história dita oficial, atrela o território somente às outras dimensões de ocupação e identidade geográfica, desconsiderando o território quilombola do passado. Estão aqui em causa alguns elementos que envolvem questões de legitimidade e legalidade dos grupos e da posse da terra. Isso se reflete nos conflitos e no processo de reconhecimento oficial do local como remanescente quilombola.

Segundo Anjos (2010, p. 13), pode-se refletir que esse fator geográfico "colabora para a falta de referência ancestral de origem da população brasileira de matriz africana, com interferências profundas na sua cidadania e no sentimento de pertencimento territorial". As memórias que se seguem remetem à afirmação de que os territórios em que encontram atualmente os quilombos Exu e Pita Canudo são de reminiscências quilombolas.

3.2 - Quilombos ontem e hoje: a luta pelas terras ancestrais

A história de formação das atuais comunidades quilombolas, são acessadas pelas memórias dos mais velhos nas comunidades. Através delas se tem fragmentos de informações de alguns negros, que no período escravocrata, ali viveram. Outras memórias referido ao passado recente, são referentes ao processo de violência e expropriação de grande parte ou da totalidade do território de seus antepassados.

> *Aqui começou assim, chegando só com barco, não tinha estrada, não tinha nada. [...] Teve os escravo aqui. Foram trazidos pra cá... foram trazidos pra trabalhar aí* [indica na direção da antiga fazenda em frente] [...] *Quando eu era novo, restava esses dois velhinhos, eu trabalhei lá, né? Um era Amâncio*

> *e outro era Pantalhão, era mais velho. Esse era um homem piquititinho, a mão dele era tudo quebrada de tanto machucado, trabalhou com coisa pesado. Esse foi escravo. Eles dizia que conheceu a cidade (Cáceres), era uma vilinha*. (Geraldo – Comunidade Exu)

> *Era um mundão de terra, que todo mundo aqui usava igual. Se eu falasse, vou bota minha roça num lugar que gostasse eu ia. Quando era época da colheita, um ajudava o outro. Ajuda antes mesmo abrindo o roçado, derrubando capoeira.* (Mariano – Pita Canudo)

Além das informações sobre a extensão original das comunidades. Os dois grupos, referem as suas terras como devolutas – nominada pelo mesmo nome das comunidades, onde perde-se no tempo a presença de seus antepassados no território. Na indefinição dessas terras devolutas ou integrante de sesmarias, nos deparamos com informações do território, quanto ao seu pertencimento a uma área devoluta, designada Gleba Salobra -Devoluto III, constada na Ação Cível em desfavor do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária/INCRA, impetrada pelo Ministério Público Federal. Na qual observa a inércia do referido órgão em fazer os encaminhamentos necessários para regularização da terra a favor das famílias tradicionais que residem na região.

Alguns trechos desse documento serão apresentados para compreensão dos problemas em relação à titulação da terra na região da morraria[56].

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL

DO OBJETO DA PRESENTE AÇÃO

A ação civil pública ora ofertada destina-se à tutela dos interesses difusos e coletivos de diversas famílias de trabalhadores rurais, as quais se encontram, de longa data, destituídas de todo e qualquer amparo por parte do Poder Público, em razão da mora estatal em promover a regularização fundiária de uma considerável parcela de terras situada neste município de Cáceres/MT, assim como em desenvolver os trabalhos necessários à implantação de um projeto de assentamento no local.

O documento não refere somente a Comunidade Exu, mas a outras identificadas como remanescentes de quilombos como Taquaral, Chapadinha, Santana e Agua Branca, aguardando

[56]Documento: Ação Cível -Ministério Público Federal, 17/09/2008- pp 1-23– Protocolo 004454

processo de levantamento antropológico. Todas elas, pertencentes a região da morraria, incluindo Pita Canudo que faz limite com a Comunidade Taquaral e proximidade territorial com a comunidade Santana.

DO NECESSÁRIO ESCORÇO FÁTICO

Este *Parquet* Federal instaurou, no âmbito da Procuradoria da República no Município de Cáceres/MT, em 24 de maio de 2007, o procedimento administrativo cível de n. 1.20.001.000002/2007-25, inicialmente destinado ao acompanhamento de processos de regularização fundiária de comunidades remanescentes de quilombos situadas no Estado de Mato Grosso (Comunidades Santana, Água Branca, Exu, Chapadinha e Taquaral), em trâmite perante a Superintendência Regional do INCRA-13ª Região.

No decorrer de todo documento o não cumprimento do papel do INCRA e de sua passividade frente a problematica é apontado, observando, que isso agravou sobremaneira a situação das familias nas comunidades, sujeitas a toda adversidade e desamparo pelo Estado.

Todavia, durante o transcurso das diligências efetivadas no âmbito do referido PA, constatou-se a existência de outros fatos a merecer a atenção ministerial, e que deram ensejo ao ajuizamento da presente ação civil pública, conforme abaixo se descreverá.

Com efeito, observa-se da documentação que integra os autos administrativos dantes referidos que o **Instituto Nacional de Colonização e** [illegible] Portaria n. 10, de 13 de março de 2003, publicada no D.O.U. do dia 26/03/2003, **promoveu a arrecadação de uma área denominada "Gleba Salobra- Devoluto VIII", com área aproximada de 15.720 hectares**, tendo por fundamento a inexistência de títulos imobiliários incidentes sobre seu perímetro, conforme

4

certidões negativas expedidas pelo Instituto de Terras de Mato Grosso-INTERMAT- e pela Delegacia do Patrimônio da União no Estado de Mato Grosso.

A área arrecadada foi registrada junto ao Cartório de Registro de Imóveis da Comarca de Cáceres sob a matrícula n. 29.851, Livro 2-U-1, fls. 211, em 25 de junho de 2003.

O relatório de diagnóstico técnico que serviu de amparo à arrecadação efetivada, **datado de 1993**, aponta que a área, já àquela época, **encontrava-se ocupada por um considerável número de famílias**, que lá desenvolviam atividades concernentes à exploração agrícola e à pecuária de subsistência, sem possuir qualquer título de propriedade a incidir sobre os lotes que ocupavam.

Uma vez promovida a necessária arrecadação da área pelo órgão fundiário, deveria então este, exercendo as atribuições que lhe foram conferidas por lei, desenvolver todos os atos necessários à instalação de um projeto de assentamento no local, **através da regularização das posses daqueles ocupantes cujo perfil se enquadrasse no conceito de "clientes da reforma agrária" e da realocação de trabalhadores sem-terra para as áreas remanescentes, acaso existentes, fornecendo ainda o suporte necessário ao desenvolvimento e ao sustento das famílias lá instaladas.**

O processo levanta suspeitas sobre possíveis arbitrariedades e/ou conveniências com a manutenção da problemática, o que favorecem os grileiros existentes na localidade. Demonstrando problemáticas referentes ao acesso à terra na cidade que é secular.

Como se não bastasse, tem-se que a inércia da autarquia fundiária federal enseja ainda **a indevida ocupação da área por grileiros**, que tomam para si consideráveis porções de terras, em detrimento não só das comunidades que lá já viviam há gerações, como também de trabalhadores sem-terras, que poderiam seguramente ser alocados em parcelas remanescentes da imensa área em que se consubstancia a Gleba Salobra.

Na Ação Cível, dão mostras das dificuldade e possíveis irregularidades do INCRA, na condução dos trâmites formais para a resolução do problema de falta da titulação definitiva da terra pelas comunidades.

> *In casu,* infere-se que a ordem jurídica encontra-se inequivocamente desrespeitada, uma vez que não estão sendo observadas as formalidades legais inerentes à correta destinação de área rural de propriedade da União, conforme determina expressamente a Lei n.º 8.629/1993.

Essa situação é um exemplo, das dificuldades de acesso à terra que se estende até os dias atuais. Salientando que registros informam sobre o aprofundamento no passado, das demarcações duvidosas ocorridas em Vila Maria, nos casos de concessões de terra através das sesmarias. A concessão de terras de sesmarias ou devolutas na Vila Maria (hoje Cáceres), esteve envolta a posição de prestígios políticos e poder econômico de poucos. É necessário um recuo no tempo para percepção das feições produzidas pela colonização e os novos processos imigratórios que culminou com a fragmentação dos territórios tradicionais na morraria. O acesso à terra desde a colônia foi marcado por inúmeras situações arbitrárias.

Lembremo-nos, das favoráveis concessões de terras aos escravistas, discutidas no capítulo anterior. As ações para assegurar os benefícios dos mesmos grupos de grandes proprietários de terras e dificultar o acesso da população menos abastada, continuaram com a Lei de terras no Brasil, em 1850. Em relação à situação das terras quilombolas Siqueira (2016)[57], argumenta das dificuldades e armadilhas dessa legalização das terras.

> Pela Lei n. 601, de 18 de setembro de 1850, conhecida como a Lei de Terras, as antigas Cartas de Sesmarias, demarcadoras dos territórios coloniais e parte do imperial, deveriam, em cartório, ser escrituradas em nome daqueles que receberam o título e reivindicavam, mais uma vez, sua posse. As populações dos quilombos, desprovidas, muitas vezes, do documento sesmarial, se conservaram, provisoriamente, nos espaços dos quilombos, uma vez que, caso aparecesse alguém munido de documentação escriturada em mãos, seriam obrigadas a deixar as terras, ocasião em que resistiam no âmbito judicial, buscando permanecer no território. Com o passar do tempo, os quilombolas adquiriram o direito à terra, especialmente pelo princípio do usucapião, que dispensa a apresentação de qualquer título de sesmariam, mas leva em conta o tempo de permanência da população naquele solo.

É nesse contexto que entra em vigor a nova designação de terra devolutas, com o finalidade de legaliza-las, adquiridas ilegitimamente, incluindo nesse montante, aquelas terras sem definição do direito de propriedade.

> Em meados do século XIX, a questão fundiária brasileira consistia num verdadeiro caos. Pouco se sabia sobre quem realmente era proprietário de terras e quem tinha simplesmente estendido os seus domínios. Originalmente, a lei de 1850 deveria minimizar o problema, mas a sua regulamentação, lançada em 1854, desfez esta intenção: ela continha um mecanismo que facilitava a burla e impedia a normalização fundiária, ao definir que somente

[57]Ver artigo: Os territórios quilombolas em Mato Grosso- Elizabeth Madureira Siqueira. Publicado no Diário de Cuiabá – Disponível: http://www.koinonia.org.br/oq/noticias-detalhes.asp?cod=14864

> após a demarcação das propriedades privadas é que o poder público poderia delimitar as terras devolutas. Mas é claro que o que menos interessava aos senhores rurais e aos especuladores fundiários era a demarcação, já que as suas propriedades se expandiam sem controlo. Portanto, nem as áreas particulares, nem tão-pouco as públicas, foram delimitadas.[...]não resta dúvida de que os negros, de maneira geral, foram invisibilizados nesse processo.(ÁGUAS, 2012, p.135

Conforme a mesma autora, os quilombos formados anteriores e os formados após à abolição, não viveram situações muito diferentes. Fixadas em terras doadas, entregues ou mediante aquisição sem uma formalização jurídica, na grande maioria eram comunidades rurais, autodenominada ou foram denominadas como "terras de pretos" e/ou "terras de quilombos". Eram comunidades que viviam, majoritariamente da plantação de subsistência ou da comercialização de recursos naturais para seu sustento.

Cabe ainda nesse contexto caótico relacionado as expansões de fronteira, uma realidade das comunidades locais.

> As transformações territoriais que a área que hoje é o Brasil sofreu nos últimos séculos estão imbricadas com incessantes processos de expansão de fronteiras. A história das fronteiras em expansão no Brasil é, necessariamente, uma história territorial, já que a expansão de um grupo social, com sua própria conduta territorial, entra choque com as territorialidades dos grupos que residem ai. (LITTLE, 2002, p. 4).

As situações dessas comunidades quilombolas aqui, tratadas se assemelham ao caso de expropriação investigado por Maria Aparecida de Moraes Silva, publicada no livro *Errantes do fim do século*. Nessas duas comunidades camponesas o processo de expropriação dos camponeses ocorrida no vale do Jequitinhonha, que amargaram, atropelados pelos estranhos que chegaram a seus territórios, produzindo a exclusão, vivendo um processo de gradativo de desenraizamento, no qual, na luta para se manterem, desenvolvem estratégia de re-enraizamento. Mas no caso, dos boias frias da região de Ribeirão Preto, foram literalmente expropriados das suas terras, vivendo nas proximidades da cidade, retornam à terra para trabalharem. Às duas situações são marcadas por violências e arbitrariedade, casos, marcada por conveniência de cartórios, em que a terra chegava a ser comprada pelo próprio intruso/grileiro registrava uma área infinitamente maior (SILVA, 1999).

Na atualidade, além dos antigos jogos de interesse que envolve a pose da terra, como no caso das sesmarias. Ainda deve-se considerar as divisões e possíveis sobreposições nas denominações das terras em litígio, o que pode dificultar a compreensão da história da ocupação tradicional dessas terras. Outro intento é o de questionar, até que ponto o processo colonizador e posterior a fragmentação do território destituiu a história desses grupos tradicionais.

Nunes (2006, p.14-15), em seus estudos sobre as comunidades da morrarria, observa sobre a complexa situação que envolve a luta pelo domínio da terra pelas comunidades tradicionais.

> [...] Onde hoje são as localidades do Taquaral, Água Branca, Santana e Anhumas, até 1964, eram áreas de sesmaria, que, com a elaboração e promulgação do Estatuto da Terra, o Governo Federal, através do Instituto Brasileiro de Reforma Agrária (IBRA), obrigou os a fazer o uso parcelado da terra, ao dividi-la em lotes (Mendes, 2005). Assim, causando uma ruptura espacial no território, que comporta e propicia toda uma multifacetada cultura e vivência.

A morraria é uma ocupação remota, compostos de espaços de antigas fazendas, dentre eles, alguns empobreceram e abandonaram as terras. Também no antepassado tinham pessoas livres que se instalaram na localidade. Muitos camponeses que atualmente vivem na região, são descendentes desses antigos espaços. Eles foram sobrevivendo em pequenos sítios, em muitos casos sem documentação. Assim, o acesso à terra está relacionado à redistribuição das terras de sesmarias, em formas de doações ou venda (AGUIAR, 2007).

Esses fatores são recorrentes em outras realidades, como no caso investigado por Fraga Filho (2006), Zagatto (2013), na qual comunidades negras se formaram com o abandono ou falência de fazendeiros, fixando-se no lugar, sobrevivendo do plantio da terra, criação de animais e outras atividades extrativistas. Dessas ações desenvolvia-se uma pequena economia na venda de parte dos produtos.

Sabe-se, que muitas das fazendas e engenhos foram abandonadas, divididas ou entraram em decadência com o declínio dos seus modos produtivos. Esse foi um fenômeno que ocorreu em muitas partes do país, nos anos próximos e na pós abolição. Em Vila Maria, já no período imperial, com a mudança da capita de Vila Bela, para Cuiabá, por exemplo, paulatinamente, as fazendas régias foram sendo abandonadas.

Outro aspecto a ser considerado nesse contexto é que a formação da população campesina na morraria, tem relação com a história do campesinato negro, do qual Gomes (2015) discute em seu trabalho, particularmente em relação dessas comunidades na pós-abolição. Conforme informam os depoentes, suas terras possuem imbricações com seus antepassados de homens e mulheres negros/as refugiados/as no local ou, que se estabeleceram no local como livres. Eles tiveram suas terras invadidas, alguns grupos, com o pouco que sobrou de terra, tiveram que se haver com grandes dificuldades, violências, empobrecimento, e negociações de conflitos para se manterem na terra, nessa conjunção, muitos foram forçados a abandonar a terra.

O fato é, que a presença e permanência negra, nesses contextos foram marcadas por estratégias que compreendem situações diversas. Mesmo com as arbitrariedades e violência vivenciadas, não foram apagadas da história a longa e obstinada formas de resistências e re-existência dos grupos sociais negros no campo, descendentes dos agrupamentos de escravizados fugidos, no caso de Pita Canudo.

Esses quilombos têm formações diferenciadas. No caso de Pita Canudo a formação tem origem de escravizados que fugiram para a localidade, possivelmente reocupando a espacialidade, onde outrora teve outro quilombo. Pois, tem sua conformação territorial, onde até hoje, existe uma localidade conhecida por Quilombo. Ainda, na região, existiu um antigo quilombo, nas proximidades do córrego Piraputanga, incrustada num contexto geográfico que ligam comunidades tradicionais das serras como do *Bebedouro, Facão, Morro Grande, Piraputangas, Pirizal, Pita Canudo, Ponta do Morro, Primavera, Quilombo*[58].

E, no caso de Exú, dá-se numa complexa relação com provável presença de negros cativos e forros, a existência de uma miscigenação cultural e racial, está na memória registrada. Figura na memória dos mais velhos, o caso de relações amorosas, entre negro escravizado e uma branca, descendente da família escravocrata, resultando na constituição de família mestiça, dos quais descendem parte da família que a compõe. Através da memória, pode-se deduzir , que com o processo de abolição ou com o declínio da fazenda, os negros que ali viviam permaneceram e foram reconstruindo suas vidas no local.

O caso do José Amâncio (já mencionado num documento, identificando-o, na prática extrativista de poaia), uma das características econômicas que existiu no território. Dão vestígios da acomodação desses indivíduos no território. O provável é que essas populações permaneceram por longo tempo na terra, até a ocorrência de fragmentação da terra, grilagem e outros fatores, provocando a desterritorialização, como foi observado do resgate da memória dos que ainda permanecem no lugar.

Embora Silva (2007), não discuta as comunidades remanescentes de quilombo. A pesquisadora trata de um aspecto comum, vividos pelas comunidades tradicionais em se

[58]A bacia hidrográfica do Córrego Piraputanga, com 170km2 de extensão, situa-se no município de Cáceres, Estado de Mato Grosso, entre as coordenadas geográficas de 15º 57’ e 16º 12’ de latitude Sul e 57º 30’ e 57º 42’ de longitude Oeste. Suas nascentes instalam Província Serrana e percorrem diferentes compartimentos geomorfológicos desaguando na margem esquerda do rio Paraguai (SOUZA, 2014, p.86) As nascentes do Córrego Piraputanga e seus afluentes encontram Superfície Dissecada da Província Serrana, representada por um conjunto de serras paralelas de origem tectônica do Grupo Alto Paraguai, destacando as serras Bebedouro, Facão, Morro Grande, Piraputangas, Pirizal, Pita Canudo, Ponta do Morro, Primavera, Quilombo, com cotas que variam de 280 a 600 metros (SOUZA, 2014, p.93)

tratando das formas de expropriações ocorridas na morraria. Na qual, muitos ficaram fora da própria terra, que há anos pertencia à família, em decorrência do processo de divisão, grilagem e à invasão dos fazendeiros.

Nas situações de divisão das terras, os fazendeiros ficaram com as melhores partes da terra, como os locais onde havia água. Assim, que tomavam a terra as cercavam, restringindo a liberdade de acesso dos que ali moravam. De maneira, que precisavam de autorização do fazendeiro, para entrar e sair. As consequências foram que muitos dos antigos camponeses se viram obrigados a vender o que tinham e deixar a Morraria.

A mesma situação ocorreu em Pita Canudo, narrativas informam que os confrontos foram constantes o processo de expropriação, começou com o encurralamento das famílias por pessoas alheias ao território, os quais foram cercando grandes trechos de terra alegando que eram os donos ou que haviam comprado aquelas terras. Informam que ocorreu situação em que ficaram sem acesso para sair ou entrar em suas casas. Pois, foram instaladas várias porteiras que ficavam trancadas com cadeados, impossibilitando que saíssem ou que outros da família entrassem.

E, para forçar ainda mais para que os mesmos saíssem da terra, colocavam jagunços, para vistoriar o movimento dos quilombolas, que ainda estavam na terra. Uma das entrevistadas, informa que ao deslocar-se até Pita Canudo, na casa de seus parentes, se viu impedida de entrar, pelo fato de porteiras impedirem a livre entrada nas terras, deixando-os literalmente encurralados. A mesma disse, que arrebentou as correntes e adentrou: "*Eu peitei os homem, que estavam lá, era jagunço dos fazendeiros. Eu disse que queria saber qual o homem que ia me impedir de entrar. Eu sou mulher, e sou filha de um homem de saco roxo*". *Eu quebrei o cadeado e entrei.* (Dalva – Pita Canudo).

Em Exú, a comunidade sofreu tamanha redução de suas terras, que os mesmos não conseguem dimensionar. Mas, um dos depoentes diz que a extensão era da proximidade do Rio Paraguai que banha a comunidade, até próximo ao rio Sepotuba. Á terra era de uso comum. Com forte ligação com á terra, os poucos que permanecem no território, resistem a falta de todas as áreas de políticas públicas.

As arbitrariedades e expropriação ocorridas com as comunidades Exu e Pita Canudo, compõe um cenário cruel de negação de direitos e exclusão dessas comunidades. As comunidades foram sendo ao longo do tempo expropriadas e relegadas sistematicamente à marginalização, a partir das ações de fazendeiros vizinhos, grileiros ou outros, muitas vezes, protegidos pela ausência ou anuência do poder executivo e judiciário. Essas situações atuais se

assemelham ao processo excludente da antiga Lei das Terras, restringindo o acesso e posse da terra. São fatores que muitas vezes dificultam a identificação das terras quilombolas e produz, uma falsa legitimidade dos invasores sobre a pose do território, onde gerações da comunidade negra viveram.

Almeida & Pereira (2002), aborda as complexidades sobre a identificação dos quilombos, a partir de uma lógica conceitual restrita. Para tanto, analisa um tipo de situação de formação de quilombo nas mediações da antiga casa grande. Os mesmos fazem argumentações, observando que nos séculos XVIII e XIX, o empenho da ação militar, era o de retirar os quilombolas dos quilombos e levá-los para o trabalho escravo nas grandes plantações. Atualmente, nos séculos XX e XXI, na luta de deslegitimar a sua pose, o problema consiste em retirá-los de dentro das terras onde foram alocados, como se pudessem retornar para quilombo, local onde já estavam, mas que fora ilegitimado, no passado. Assim, para os autores:

> Há, portanto, uma desterrito-rialidade do quilombo, que, diferentemente dos arqueólogos e dos geólogos, não é o local onde se vai encontrar vestígios, mas é onde os agentes sociais estão. Se no século XIX estavam lá e foram trazidos para cá, aquilombaram a Casa Grande, pois quem saiu foi o grande proprietário. Uma utilização mais dinâmica do conceito implicaria nessa transformação. Pensar de forma contrária é fixar-se no conceito do século XVIII, 1740: imaginar quilombo como o que está longe, fora. Assim sendo, resolvesse o problema de hoje, devolvendo-se todos para essas áreas distantes, remotas, selvagens (ALMEIDA & PERREIRA, 2002,p.235-236).

A emersão dessas comunidades enquanto quilombolas na morraria apresentam os complexos processos de formação e continuidade das mesmas. Elas têm origens variadas, como as que descendem dos grupos de negras que fugiram da escravidão abrigando-se na região. E, os casos de ex-escravizados, que também procuram abrigo, após decadência das fazendas e/ou com a chegada da abolição. Todos buscaram na lida da terra, estratégias de retomarem suas vidas, desenvolver atividades de subsistências e econômicas, territorializando seus modos de vidas, culturas e saberes.

É nesse aspecto que o território ganha dimensões das práticas nela desenvolvida. Onde uma figueira, um rio aufere coexistência com conteúdos sociais da integração de indivíduo e o território. Para Deleuze & Guatarri (1997, p. 128):

> A terra deixa de ser terra e tende a tornar-se simples solo ou suporte da territorialização e dos conteúdos sociais, um processo composto de significações elaboradas pelas práticas humanas. O território é de fato um ato, que afeta os meios e os ritmos que o "territorializa", um produto de uma territorialização dos meios e dos ritmos. A territorialização é o ato do ritmo tornado expressivo, ou dos componentes de meios tornados qualitativos. [...] O território não só assegura e regula a coexistência dos membros de uma mesma espécie, separando-os, mas torna possível a coexistência de um

> máximo de espécies diferentes num mesmo meio, especializando-os. Ao mesmo tempo em que membros de uma espécie compõem personagens rítmicos e que as espécies diversas compõem paisagens melódicas, as paisagens vão sendo povoados por personagens e estes vão pertencendo à paisagem

De forma geral, pela memória, percebe-se que a formação dos quilombos atuais possui vestígios que remontam ao século XIX. No caso da comunidade Exu, a sua formação com características quilombolas está relacionada à existência de uma fazenda no local, para onde os donos trouxeram mão de obra escrava. Ao que tudo indica, havia negros livres e escravizados. E, com o final do período escravista, os negros foram ocupando o território nas proximidades da sede da antiga fazenda, constituindo família e trabalhando na terra.

Em documentos mais antigos, de 1784, sobre a existência de quilombos, é mencionada a existência de uma comunidade entre os rios Paraguai e Sepotuba, rios situados nas proximidades da localidade Exu, principalmente o rio Paraguai. Essa informação aproxima a região do quilombo Exu a uma dimensão territorial, marcado historicamente pela organização de Pita Canudo, documentos relacionam a localização do antigo mocambo com a Barra da Piraputanga. No relatório do Governador de Província, observa-se que os aquilombados eram oriundos de diversos lugares, inclusive de Cuiabá. Faz-se também referência à existência de mais quilombos nas proximidades da Vila.

No cruzando e informações da memória com a fonte escrita, surge uma materialidade de informações, o que nos leva a afirmar que houve diferentes grupos e um espaço temporal na ocupação por negros fugidos oriundos da localidade. Em relação à memória aqui utilizada, evidencia-se que foram preservadas tramas vivenciadas no local que colaboram com as investigações do passado.

Seixas (2002, p. 89) enfatiza que a memória é criação do passado: “reformar o passado em função do presente via gestão das memórias significa, antes de mais nada, controlar a materialidade em que a memória se expressa”. O autor, em seus estudos, levanta as fragilidades da memória. Esta pesquisa mostra que, mesmos com fragmentos de informações, podemos encontrar um contexto histórico e/ou processos sociais silenciados.

A memória e essa dimensão da territorialidade, nesse caso, possuem uma intrínseca relação. O quilombo é o local onde se articula a memória na reconstrução identidade territorial, na luta contemporânea, possibilitando o direito à memória, na afirmação e/ou reorganização de territórios negros. Trata-se de numa espacialidade que extrapola o contexto geográfico tradicional e aquele que emana das informações históricas na formação étnico-cultural dos territórios. Anjos (2010) adverte, em seus estudos sobre a cartografia étnica, para a necessidade

de uma educação geográfica étnica em que a questão racial seja mais ampliada nas reflexões sobre o aspecto da distribuição da população de matriz africana e sobre seu rebatimento na formação do território nacional.

As descendências quilombolas compreendem os locais originários de ocupação quilombola, constituindo os primórdios do campesinato negro. Trata-se de um território de coletividade negra que sofreu um processo complexo de escravização e de complexas relações de pós-emancipação, com grupos de sujeitos fugitivos do sistema vigente, índios e desertores, entre outros empobrecidos. Segundo Gomes (2015), as comunidades de fugitivos da escravidão produziram histórias complexas de ocupação agrária, criação de territórios e uma cultura material e imaterial própria baseada no parentesco e no manejo coletivo da terra.

Silva (1999, p. 16), em suas pesquisas, observa a importância do estudo dos grupos em questão e "a análise das mediações, da história concreta que se faz e se desfaz, das transformações tanto da estrutura quanto dos sujeitos". A história é um processo e, nele, se inscreve uma ação de expropriação da população do campo, com base em um intercruzamento de classe, gênero e raça/etnia.

Nas comunidades em questão nesta pesquisa, estão inseridos, de certa forma, os mais velhos são "guardiões da memória", tal como afirma Gomes (1996, p. 26):

> O guardião ou o mediador, como também é chamado, tem como função primordial ser um 'narrador privilegiado' da história do grupo a que pertence e sobre o qual está autorizado a falar. Ele guarda / possui as 'marcas' do passado sobre o qual se remete, tanto porque se torna um ponto de convergência de histórias vividas por muitos outros do grupo (vivos e mortos), quanto porque é o 'colecionador' dos objetos materiais que encerram aquela memória.

Tudo indica que a memória, articulada pela oralidade, torna-se um elemento que conecta temporalidades na demarcação do território dos antepassados, caracterizando-o como um local ancestral. Nas comunidades tradicionais, como as quilombolas, de uma forma geral, existe uma significativa cultura oral, herança principalmente advinda das origens africanas que deram às tradições, conhecimentos e práticas culturais reelaboradas ou não.

Conforme constata Gomes (2015, p. 7), com o tempo, foram surgindo em todo o país comunidades negras rurais – inclusive algumas já migraram e estão em áreas urbanas e suburbanas de grandes cidades; outras são remanescentes de quilombos.

> Elas são a continuidade de um processo mais longo da história da escravidão e das primeiras décadas da pós-emancipação, época em que inúmeras comunidades de fugitivos da escravidão (e também índios e desertores militares), e depois aquelas com a migração dos libertos, se formaram. Não se

> trata de um passado imóvel, como aquilo que sobrou (posto nunca transformado) de um passado remoto. As comunidades de fugitivos da escravidão produziram histórias complexas de ocupação agrária, criação de territórios, cultura material e imaterial próprias baseadas no parentesco e no uso e manejo coletivo da terra.

O esfacelamento da histórica das comunidades negras, passa-se a ideia de inexistência de uma descendência quilombola, principalmente naquelas, que não tem "memórias do cativeiro". Sabiamente, argumentada pelo antropólogo Alfredo Wagner B. Pereira (2002, p. 235) "o quilombo não é o que foi. O quilombo é essa autonomia construída no tempo. É importante entender que a cultura tradicional não é uma invenção arquitetada, constitui dinâmicas próprias de sobrevivência que perdura no grupo, com influências dos saberes das gerações passadas e nas das trocas culturais atuais, inerente a qualquer grupo, que não se encontra isolado. Como diz Arruti (2006, p. 323), o quilombo "é constituído pelas relações entre os agentes, agências, expectativas, memórias e natureza".

A falta de registro documental e/ou registro da memória que deem conta de forma global da história, não invalida a existência contemporânea das práticas culturais, saberes e modos de vidas, que são facilmente verificáveis nas comunidades, ainda que as mesmas estejam em processo de retomada da sua identidade ancestral de comunidade quilombola. Caso contrário, incorre-se no erro de novamente subalternizar e reproduzir o silencioso racismo que impediu o seu reconhecimento, a tempos.

> Há que se observar também que a partir da década de 1930, ocorreu em todo o país, uma série de movimentos migratórios, que muitas vezes acompanhados por pesados investimentos em infra-estrutura, modificou de forma contundente as relações fundiárias existentes no país. Esses movimentos se espalharam por todo o território nacional e atingiram, de uma ou outra forma, os diversos povos tradicionais. A expansão para o oeste do Paraná, nos anos trinta e quarenta, foi seguida pela Marcha para o Oeste, centrada no estados de Goiás e Mato Grosso. (LITTLE, 2002, p.12).

Para entender a relação especifica que um grupo social sustenta com seu respectivo território, Little (2002), utiliza do conceito de cosmografia definido por ele como os saberes ambientais, sistema de ideias e identidades, coletivamente criados e historicamente situados, dos quais um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. É nessa cosmografia do grupo que se inclui o seu regime de propriedade, estabelecidos nos vínculos afetivos mantidos com seu território específico, a história da ocupação guardada na memória do grupo, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele (p. 4). O autor, ainda observa:

> Os territórios dos povos tradicionais se fundamentam em décadas, em alguns casos, séculos de ocupação efetiva. A longa duração dessas ocupações fornece um peso histórico às suas reivindicações territoriais. O fato de que seus territórios ficaram fora do regime formal de propriedade da Colônia, do

> Império e, até recentemente, da República, não deslegitima suas reivindicações, simplesmente as situa dentro de uma razão histórica e não instrumental, ao mesmo tempo em que mostra sua força histórica e sua persistência cultural. A expressão dessa territorialidade, então, não reside na figura de leis ou títulos, mas se mantém viva nos bastidores da memória coletiva que incorpora dimensões simbólicas e identitárias na relação do grupo com sua área, o que dá profundidade e consistência temporal ao território (Little 2002, p.11).

Nesse aspecto, a memória relaciona com a construção de sentimento de pertença. Sobre isso, Pollak (1992, p. 204) compreende que

> a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade tanto individual como coletiva na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si.

O território quilombola está compreendido enquanto simbólico e material. Na perspectiva dos estudos de Haesbaert (2009, p. 106) sobre território, o autor faz a seguinte ponderação:

> diríamos que não é possível conceber territórios puramente funcionais (já que sempre, por menos expressiva que seja, estará neles contida uma dimensão simbólica), nem territórios puramente simbólicos (neste caso, alguma referência a um espaço material, por alguns denominados espaço- ou território- 'de referência identitaria', deverá estar presente).

Os contextos vividos, marcados por disputas ou de relações estabelecidos com o seu entorno, possuem trocas de influencias na construção social e histórica e das condutas territoriais que o sustentam o espaço quilombola. Essas configurações são formações territoriais e des-territorialização, da qual Martins(1993, p. 12) faz a seguinte definição:

> Hoje, são territórios de resistência cultural e deles são remanescentes os grupos étnicos raciais que assim se identificam. Com trajetória própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a luta a opressão histórica sofrida, eles se auto determinam comunidades negras de quilombos, dados os costumes, as tradições e as condições sociais, culturais e econômicas especificas que os distinguem de outros.

Para Gomes (2015), o desenvolvimento das comunidades quilombolas contemporâneas é bastante complexo. Os processos de luta pela terra fazem parte do cotidiano. Essa questão é pertinente uma vez que, nas comunidades de Pita Canudo luta para retomar as terras ancestrais e os processos de variadas formas de expropriação e êxodo rural constituem entraves à formação de uma identidade quilombola. Nesse contexto, a memória e o território possuem uma intrínseca relação, como temos vindo a enfatizar. A memória é marca da resistência desses grupos, com uma cultura herdada da produção da história dos seus antepassados. Ao mesmo tempo, essa memória torna-se um eixo para o sentimento de pertença

em relação ao território quilombola, pois, tanto no caso da comunidade Pita Canudo como de Exu, existe um processo de "(des)territorialização".

Ao referir a Pita Canudo como "des-territorializada", não estamos nos referindo à destruição ou à inexistência de seu território; o termo refere-se ao afastamento material do lugar em questão. Porém, como observado por Haesbaert (2004), numa perspectiva mais abrangente desse conceito, o território não desaparece, mas remete a uma nova forma de entendê-lo, surgido até mesmo no interior dos processos de des-territorialização, com sólidas bases simbólicas.

CAPÍTULO 4
COMUNIDADE EXU – MEMÓRIA E RESISTÊNCIAS

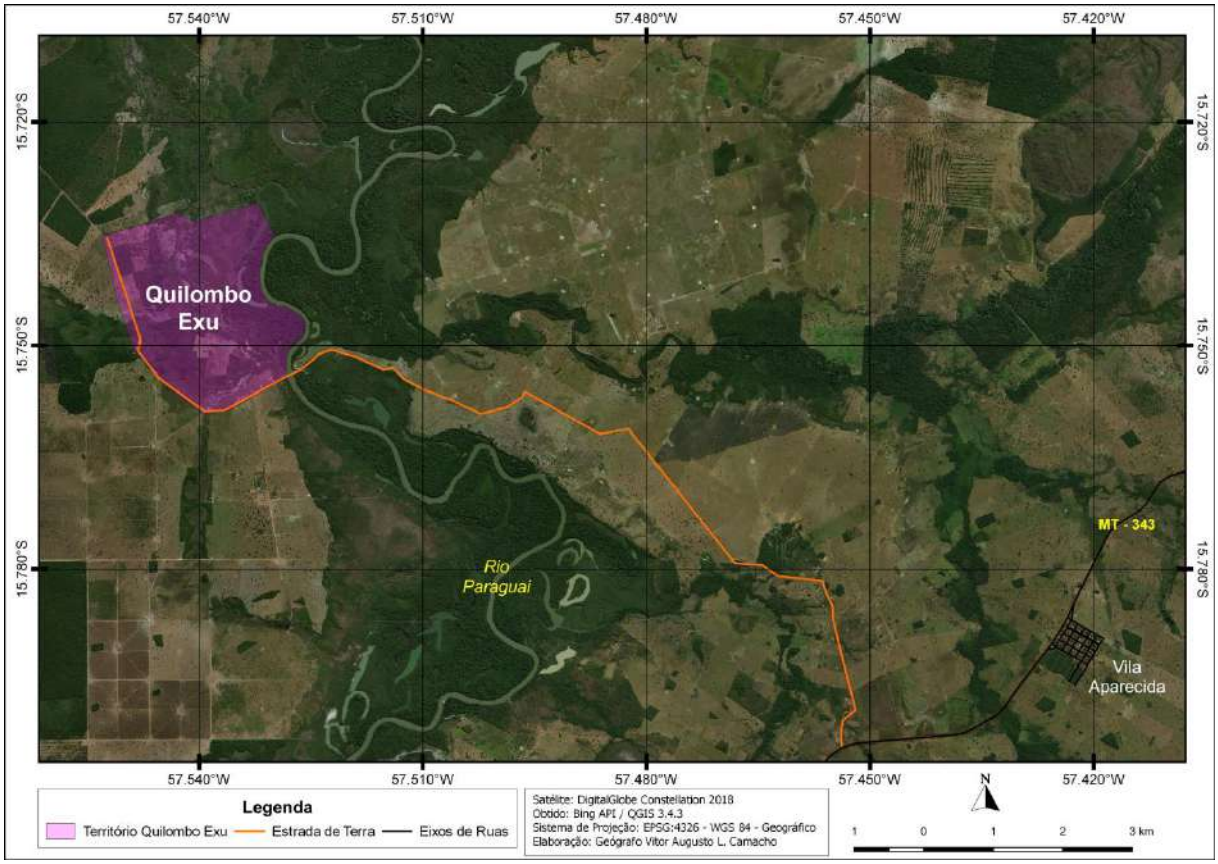
Os registros neste capitulo estão relacionados as memórias que informam sobre a formação da comunidade, considerando a sua ancestralidade negra, suas histórias e resistências socioculturais.

Adiantamos que na comunidade Exu, o contingente negro, adentra o território como escravizado para o trabalho na fazenda histórica no local, cujo, último dono, segundo a memória coletiva, foi mencionado como sendo José Mariano Granja. Nas documentações históricas foi possível encontrá-lo em alguns documentos, mas, não em relação as suas posses envolvendo alguma fazenda, especialmente na região do Exu.

Os indícios apontam que ainda no contexto da escravidão existiam libertos, no território, na qual figura o Velho Matias, que teve relações matrimoniais com uma mulher com laços consanguíneos com o dono da fazenda. Desse descendem duas das últimas famílias que permanecem na comunidade quilombola.

Outro negro mencionado, é o José Amâncio. Sobre ele foi possível, encontrar um documento que o menciona, em uma contenda em decorrência de divergência no trabalho de extração da poaia, na qual ele como empregador, estava sendo indiciado. O documento data de poucos anos após a abolição. É bem provável que também já era homem livre, antes da abolição. O importante da informação do documento é sobre sua mobilidade social, no contexto do território, no qual agenciava mãos de obra para a extração de poaia.

Figura 13 - Mapa do Território quilombola Exu



O testemunho citado a seguir sinaliza dados sobre a ocupação do território Exu, bem como sobre a dimensão das atividades culturais que aconteciam no local. O informante começa por falar do seu lugar e a referir as festas que frequentava. Trata-se, assim, de uma percepção da terra articulada à produção cultural (as práticas de plantio, a afetividade, a religiosidade, os bens ambientais, o material e o imaterial, etc.). Pode-se afirmar que essa é uma das marcas da oralidade dos descendentes quilombolas pesquisados ao ritualizarem a memória de suas histórias.

> *A gente ainda recorda desse tipo de coisa do passado... Nós fazia festa de Santo Antônio, todo mundo bebia e comia de graça. Era uns três dias de festa, chegava de emendar com a festa de São João. Parava um dia pra lavar roupa e começava outra festa. Era lá pro lado do João José. Mas era do mesmo lado nosso... A terra era comum..., era do povo, do estado* [de Mato Grosso]*! Ninguém tinha terra lá. Chegava, falava "vou fazer minha casa aqui, pronto!". Não tinha ninguém pra dizer falar: "não! Não vai, daí é meu" [...]. Exu era grande, desde a Onça Magra. Acho que dava uma média de 37 mil alqueires. Exu chegava até próximo do Sepotuba... uma parte pegava a beira do Sepotuba. Chamava Cantão, esse lugar. Aí, mais pra frente tinha nós, um lugar chamado João José, mais pra frente tinha esse, Caturra. Mais pra frente, tinha outro "sitião" grande! Tinha uma só família, lá chamava Queimado. Ainda tem restante deles lá. Mas o resto tudo abafaram... Os fazendeiros de fora foram chegando... Como nós mesmo não ligava...*

> *Chegavam, falava que era dono. Ninguém esperava que ia acontecer isso [...]. Nós mesmo saímos enxotado, e viemos mais pra cá [...]. Agora só resta nós, as três família.* (Geraldo – Comunidade Exu)

A fala revela as atividades que aconteciam no passado. Em que os festejos de santo eram comum e um marco importante das atividades culturais e religiosa. Outro, aspecto mencionado é em relação à extensão do território, muito maior, na qual as famílias migravam internamente, uma característica de grupo que vivem em terras de uso coletivo, não havendo fronteira demarcada dentro do território.

Hoje, a comunidade Exu está imersa em um contexto de êxodo rural, resultado de décadas de invasão do território por parte de fazendeiros que conseguiram se apropriar de grandes faixas de terra na comunidade. Tal problemática, associada a outros fatores sociais, tem colaborado para a dispersão e estratificação dos descendentes dos grupos étnico-raciais que se estabeleceram no antes e pós-abolição na região. Essa é a configuração inicial em que se encontra a comunidade, que será melhor abordada no decorrer das análises.

4 - Comunidade Exu entre presente e passado

Exu está situada em uma área rica em recursos naturais, cercada por rios nascentes e córregos, e essa característica ambiental e geográfica, estão relacionadas as suas produções sociais e culturais.

Figura 14 – Conjunto de fotografias sobre o território quilombola Exu



BR 364 e a Estrada vicinal de acesso à comunidade



Ponte sobre o Rio Paraguaia para comunidade



Divisão entre o rio e inicio do córrego que forma a Baía Exu



Curso Rio Paraguai



Pântano da comunidade

Fonte: Acervo fotográfico da autora.

Em sua exata localização, há uma figueira centenária próxima à baía com o mesmo nome do quilombo, que compõem uma paisagem simbólica, carregada de história e de imaginário sobre o passado e presente. Isso nos remete à reflexão de Bonnemaison (2004), no qual afirma que a paisagem é um prolongamento e o reflexo de uma sociedade, um ponto de apoio oferecido aos indivíduos para se pensar na diferença em relação a outras paisagens e outras sociedades.

Figura 15–Imagens de um morador antigo do local próximo a figueira histórica – a senhora ao lado morou a tempo atrás na região[59]



Foto: Arquivo da pesquisadora

De fato, essa riqueza paisagística, marcada pela história e pela hidrografia local da comunidade Exu, dão toda uma carga simbólica a essa reminiscência quilombola, remetendo ao próprio local às margens do Rio Paraguai e à fazenda que figura na memória dos poucos integrantes. Esses são locais onde os negros escravizados trabalhavam. E outro aspecto importante território está relacionado ao seu entorno, mais precisamente ao rio Sepotuba – existe registro, no período colonial, da existência, desde 1859, de um quilombo nessas imediações.

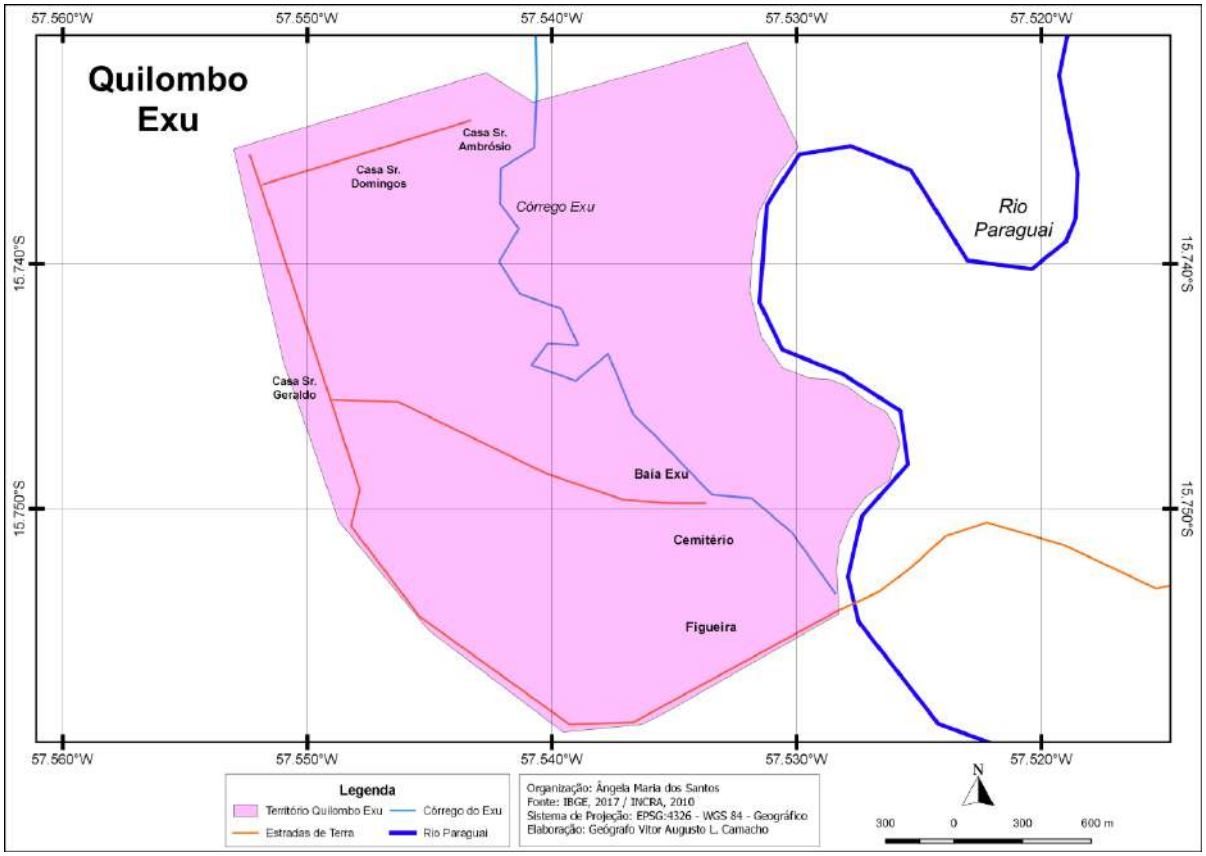
Ao analisar esse território como quilombola, destaca-se o vínculo dos integrantes com a terra, o fenômeno imaterial e simbólico, das relações memória e natureza, representando pela antiga figueira na comunidade, na qual as memórias dão conta de informar a existência do trabalho escravo na fazenda de escravagistas local.

Em se tratando da Comunidade Exu, existe uma definição movediça, talvez pelo contexto histórico familiar envolvido. A formação da comunidade com a integração negra não se deu por um grupo de escravizados fugidos; os integrantes foram ao longo do processo da escravidão e no pós-processo se estabelecendo no território e no seu entorno. Nessa configuração de comunidade, dá-se pela ocupação das terras devolutas e da antiga fazenda. Assim, trata-se de um quilombo conceitualmente, formado, como mencionado por Anjos (2004, p. 295) "surgidos da ocupação de terras de antigas fazendas escravistas, de terras devolutas [...].

[59]Essa senhora é neta por consideração de D. Cecília, uma das descendentes da família proprietária da antiga fazenda, que conforme informações casou-se com o negro Velho Matias. Essa união é cercada de versões, dentre elas duas versões mais comuns é a mulher fora roubada pelo Matias quando este era escravizado. Outra diz que o mesmo fazia práticas de feitiçaria e por isso encantou a referida mulher.

O território foi reduzido em decorrência de diversos fatores e atualmente três famílias tradicionais a compõe, o traçado atual da comunidade pode ser visualizado, abaixo:

16 - Mapa aproximado da ocupação atual pelas famílias tradicionais da comunidade Exu



No decorrer da pesquisa, pode-se observar que há muita complexidade no registro da história da comunidade, sendo necessário fazer cruzamentos de fragmentos de memórias, para compreender melhor a constituição da população negra na história local. Mesmo assim, algumas das memórias forneceram informações, ainda que poucas, foram suficientes para refletir sobre a presença negra no contexto geográfico em questão até os dias atuais, contexto esse pouco habitado, com complexas relações sociais.

A propósito das primeiras narrativas a respeito da presença negra na comunidade, as falas dos sujeitos da pesquisa, pertencentes à Comunidade Exu, fazem referência ao espaço da antiga fazenda existente na comunidade. Esse era o local de chegada dos negros e de desenvolvimento de trabalhos forçados. Na verdade, há poucas informações tanto escritas e orais sobre o local.

Na busca por ampliar as informações sobre a chegada dos negros na região, a partir de indicação da orientadora da pesquisa, utilizou-se a estratégia de procurar, no entorno das comunidades possíveis, informantes sobre o processo de ocupação dos negros na comunidade

Exu. São necessárias estratégias para escavar a história. Entendemos que era possível obter tais informações e estaríamos, assim, em condições mais favoráveis para ter acesso à história local, vivendo em um período mais próximo ao de informantes do período que desejamos conhecer.

Foram feitas visitas a alguns locais e chegamos até o Rio Sepotuba, na comunidade Flor da Mata, e depois a Goiabeira. Nessas comunidades, já não se encontrava a população tradicional, o que impossibilitou uma significativa coleta de informações. Porém, uma antiga moradora da Goiabeira, que também tinha morado em Exu, mas hoje mora na zona urbana de Cáceres, auxiliou na ampliação de dados sobre a população negra escravizada que chegou ao lugar para trabalhar na fazenda que até hoje fica à margem da baía Exu.

4.1-Memórias e restituição de histórias

Sabe-se que a memória individual apresenta certos aspectos em comum com a memória coletiva. Essa informante, além de confirmar elementos sobre a memória externada pelos atuais moradores da comunidade em relação à entrada de negros na localidade como escravizados, apresentou três nomes de negros, dentre eles dois em condição de cativos e um "descendente de escravizado", como ela mesma diz. Suas memórias são acionadas a partir da relação de parentesco, prestígio e/ou de amizade com alguns dos descendestes de fazendeiros em Exu. Embora tenha vivido na Goiabeira, seu avô fora um escravizado na localidade Exu, segundo sua própria informação. Dessa maneira, foram obtidas mais informações sobre a presença negra na formação do território de Exu.

> *Pois é, dona, eu nasci ali [...]. Eu estou contando não que seja um conto imaginário, sabe? Estou contando o que o Amâncio me contou, a minha mãe me contou. O Luiz Amâncio era um descendente... de escravo... era bem moreninho. Ele era muito abusivo. Eu tinha uma tia, meio pra lá, meio prá cá. Mas só jeito. Um dia desse apareceu grávida... foi o Luiz Amâncio. O pai dela falou pra ele: "ou casa ou morre". Quem que queria morrer?* [risos]. *Casou com ela.* (Fonte Oral 4 - Comunidade Exu)

A memória em questão revela uma participação dos negros na trama social existente e a ocorrência de escravizados no contexto da fazenda e no seu entorno. Isso confirma que não se pode pensar o período da escravidão de forma linear. Foram necessárias diversas estratégias para que os negros pudessem sobreviver e elaborar configurações de relações sociais e afetivas, ainda que escravizados.

Dentre essas táticas, está até mesmo o uso de feitiçaria. Sobre magia e feitiços, Lopes (2005, p. 30) observa que "a magia é a manipulação das forças e pode se revelar útil ou nociva,

de acordo com o uso que dela se faz. Ela, assim como o dinheiro, não é intrinsecamente um mal ou um bem. Sua utilização que é que vai torná-la boa ou má". Por sua vez, Clóvis Moura (2004), em seu livro "Dicionário da Escravidão Negra no Brasil", registra que dos muitos processos arrolados pelo Santo Ofício no Brasil estavam relacionados às práticas de feitiçaria pelos escravos. Eles utilizavam-se dessas práticas com finalidades diversas – para se proteger e conseguir alforrias, por exemplo. Deparamo-nos com uma memória que remete precisamente à existência dessa prática cultural no contexto estudado: um escravizado, chamado Matias, teria sido acusado de utilizar um feitiço para a sedução de uma mulher branca.

> *[...] Eu ouvi contar que o Velho Matias era um escravo. Naquele tempo tinha feitiço... até hoje acho que tem. Fez feitiço pra Cecília. Aí, ela ficou com ele.* (Benedita – Comunidade Exu)

> *A história sobre Cecilia e o Velho Matias que contam é que um dia ele olhou pra ela e disse: "oh, morena bonita". Ela respondeu pra ele que era não galho para macaco pular. Foi aí que fez feitiço. Disse pra ela: "hoje à meia noite, você vai bater na minha porta". Pois quando chegou nesse horário ela foi e ficou com ele.* (Geraldo – Comunidade Exu)

> *Eu ouvi dizer que que esse negro Matias, roubou essa minha bisavó. É uma história que só vim saber a pouco tempo* (Ambrósio- Comunidade Exu).

Aos negros sempre, foram atribuídos conhecimentos mágicos, relacionados à prática de feitiçaria, ainda mais se considerarmos que a cultura negra difere muito da lógica ocidental. Os conhecimentos mágico-medicinais de africanos estão envoltos em uma percepção de mundo e possuem conhecimentos imateriais que se distanciam da compreensão ocidental. Elementos como terra, ar, fogo, água, minerais, vegetais e animais têm dimensões de energias materiais e imateriais. Realmente, trata-se de uma outra lógica de percepção de mundo, um modo diferente em relação ao equilíbrio das energias e aos valores que compõem a cosmovisão africana.

As uniões inter-raciais sempre foram vistas com maus olhos, em concepções racistas nas quais o negro carrega a marca de inferioridade. Os registros orais acima indicam complexa rede de relações sociais que fugiam ao controle do domínio escravista; elas demonstram vivências entre negros e brancos num período em que a construção de laços familiares multirraciais era mal vista. Para além dessa questão, os informantes evidenciam a existência de práticas culturais negras na região. Tais práticas certamente se refletiram na composição racial e cultural dos atuais descendentes dos quilombolas, integrantes de famílias mais antigas. Eles mencionam, em suas falas, três escravizados em especial. São eles: Matias Mendes, Antônio

Eustáquio Pereira e Luiz Amâncio de Almeida Silva[60]. O quadro 2 traz informações sobre esses indivíduos.

Quadro 3 – Informações sobre Matias Mendes, Antônio Eustáquio Pereira e Luiz Amâncio de Almeida Silva

Matias Mendes /Velho Matias (escravizado)	Antonio Eustáquio Perreira (escravizado)	Luiz Amancio de Almeida Silva (descendente/forro)
•formou familia com Cecilia	•Avó por consideração de Benedita Anastacia de Souza	•formou familia com Francisca

Fonte: Elaborado pela autora a partir de dados da pesquisa (2018).

A respeito do Luiz Amâncio, encontrei um documento referente a uma queixa-crime contra alguém com esse nome, dando indícios de se tratar da mesma pessoa. Em 1894, ele foi denunciado por Gregório Lopes. No documento é identificado como Amâncio de Almeida e Silva, o que foi, confirmado por três dos participantes da pesquisa, pelo fato do mesmo, também ser referido dessa forma. Na ação judicial, fora acusado por ter ferido por seu até então "camarada" Gregório Lopes, relatando que ambos se encontravam numa comitiva para extração de poaia. E com quando não mais querendo trabalhar com o réu pediu as contas. Nesse momento entraram em conflito, sendo o mesmo ofendido por levar 2 tiros de espingarda[61].

Segundo a memória dos mais velhos e dados encontrados em registros, do território de Exu até as margens do Sepotuba ocorreu, em tempos atrás, grande atividade de extração da poaia. Era o caso de Amâncio – ele tinha empregados sob o seu comando e praticava o comércio após a extração dessa planta. Isso dava a entender que ele possuía certas posses para se manter. Novamente, as memórias e os documentos jogam luzes sobre a participação negra no local e apontam para uma teia complexa de diferentes participações, inclusive no pós-abolição, considerando o período da ação judicial citada.

O quadro de informações apresentado vai reunindo elementos para compreendermos parte dessa história subterrânea. Hoje, na Comunidade Exu, existe uma configuração de relações sociais entre descendentes de escravizados e descentes de escravistas. Há os integrantes mais antigos do lugar, que ali nasceram; já nos primeiros levantamentos de

[60]Sobre o nome correto deste último, a memória da entrevistada oscilava entre "Amâncio" e "Luiz Amâncio".
[61]Fonte: NUDHEO/ UNEMAT. Documento encontrado na Caixa: 05; Código: 07.

informações sobre a comunidade foi possível detectar que ocorreu um êxodo das famílias nativas do local, e somente três permaneceram, originárias dos antigos moradores.

Segundo Gomes (2015), a baixa presença dos remanescentes de quilombos é recorrente. Eles estão compostos fundamentalmente por crianças e idosos, provocando o desaparecimento de muitas comunidades. Essa realidade aplica-se à comunidade Exu. Há locais ainda identificados pelos seus integrantes como "terras devolutas", para as quais não há uma delimitação formal. Antes não era assim: não havia limite, tão pouco havia restrição de mobilidade interna.

4.2 - Os descendentes e a relação com a comunidade

A composição étnico-racial desses grupos, que possuem laços de sociabilidades e amizade, reflete uma diversidade de tramas na atualidade. Os indícios nos são dados a partir da memória. Com o passar do tempo, os negros foram se estabelecendo no local ou nas proximidades, uma vez que as terras eram devolutas.

Mas a percepção dessa descendência se dão de maneira subterrânea. É muito pouco falado a respeito. Deleuze (2003) salienta que a memória tem suas particularidades; ela se mostra ou se oculta dependendo da dinâmica em que se inscreve. Sobre isso, Rousso (2005) pondera que a memória é uma reconstrução de ordem psíquica e intelectual, que faz uma representação seletiva do passado, não pertencente somente ao indivíduo, mas que está inserida num contexto social, familiar e nacional.

O Sr. Domingos, por exemplo, morador da comunidade, se percebe integrante da comunidade Exu, mas nega ser descendência dos negros escravizados que habitaram o local. Num primeiro momento da entrevista, ele chegou a negar que tivesse inclusive nascido em Exu. Na segunda vez em que conversamos, ele admitiu ter nascido no local. Ainda assim, Domingos relaciona seus antepassados negros originários da localidade, Olhos d'Água e Chapadinha (esta, que também é uma comunidade certificada como quilombola da morraria). Por fim, disse ter raízes na localidade, ter nascido ali e, que toda sua família morou no local.

Em relação a sua ligação com o território, o Sr. Ambrósio, sempre se apresentou como "gente da terra", é nascido na comunidade e sua origem familiar relaciona-se aos senhores de escravos e que na família ocorreu misturas raciais, com os negros que para ali foram traficados.

Por sua vez, o Sr. Geraldo, informa que sua descendência se mistura com a dos grupos de negros e brancos que chegaram inicialmente no local, indicando inclusive que o Velho

Matias, um dos negros escravizados (que mais figura na memória coletiva) fora levado para trabalhos, na fazenda na época da escravidão.

Entre os participantes da pesquisa, que existiu inicialmente e muito mais do que relação com a comunidade Exu, enquanto um território do campo, do que com a sua dimensão de território negro e/ou quilombola. Como ocorresse uma certa confusão ou dificuldade na construção de um sentimento de pertença da comunidade negra. Somente com um tempo, ao contar da história da família, que relacionam a ligação com os negros escravizados em suas descendências.

Saber dos sentimentos de pertença dos integrantes e com os aspectos históricos e de ancestralidade que os ligam ao território, considerando os traços étnico-culturais, são significativos na caracterização do grupo. Para Barth, 2000, p. 195).

> Quando se define um grupo étnico como atributivo exclusivo, a natureza da continuidade dos traços étnicos é clara: Ela depende da manutenção de uma fronteira. Os traços culturais que demarcam a fronteira podem mudar, e as características culturais de seus membros podem igualmente se transformar - apesar de tudo, o fato da contínua dicotomização entre membros e não membros permite-nos especificar a natureza dessa continuidade e investigar a forma e o conteúdo da transformação cultural.

Nessa nova configuração do território, as famílias tradicionais são compostas da seguinte forma: a) por uma família que tem seu patriarca descendente do Velho Matias; b) uma outra, originária da família de senhores de escravos; c) uma família que chega depois e que não descende dos negros do local, mas de negros viveram na Chapadinha (uma outra comunidade no trajeto da BR-343, também certificada como quilombo).

As fotografias a seguir retratam os integrantes de tais famílias, atuais moradores do quilombo.

Figura 17 – Conjunto de fotografias de moradores do quilombo Exu



Membro da família descendente de senhores escravistas



Membro da família da geração mais nova remanecente



Família descendente mais antiga no local

Fonte: Arquivo fotográfico da autora.

Essa composição da comunidade traduz-se em uma complexidade nas formas de construção de pertencimento a partir dos antepassados. Vejamos a fala a seguir.

> *Eu não tenho certeza absoluta, mas eu acho que meu avô foi o único dono de escravo lá. Bom... ele não foi exatamente o único. Ele foi o terceiro dono. O primeiro foi João de A., o segundo dono José Maria Granja. Ele comprou de Joao M. G. [...] O nome do meu avô era Jose P. C.* (Ambrósio – Comunidade Exu)

José Maria Granja foi identificado em um documento de 1877, em registros cartoriais do 2.º Oficio de Cuiabá. Com a sua mulher, Mariana Garcia Granja, ele realizava o pagamento de uma hipoteca a Benicio Paes de Barros. O documento não especifica a que se refere a hipoteca, mas informa sobre morada de Granja, na zona urbana. Na época, a sua moradia foi

registrada como sendo da "cidade de São Luiz de Cáceres, Rua Augusta[62]". A oralidade se confirma em relação à existência de um dos donos da fazenda que, na memória dos informantes, desencadeou a chegada dos negros à localidade. Não foi possível identificar o nome da fazenda à qual a fonte oral o associa como sendo proprietário. Também não foi possível comprovar a existência de fazendas-engenho naquela região nos períodos colonial e imperial. Possivelmente, tratava-se de uma fazenda sem grande importância econômica na época.

> *[...] Meus avós tinham* [recursos financeiros], *mas morreram miseráveis! [...] Nós não era para tá mexendo com "movimentinho" como este mercado aqui* [aponta o espaço da venda de verdura e frutas de seus parentes]. *Era pra ter um movimento 100 vez melhor que este aqui. Mas, fazer o que?! Provavelmente nós estejamos pagando alguma coisa...* (Ambrósio 5 – Comunidade Exu)

Há memórias que são dolorosas e evidenciam sentimentos ocultados, questões de cunho íntimo. No caso em questão elas são reveladoras das novas configurações individuais e sociais dos descendentes diretos dos antigos senhores de escravistas. Nesse contexto atual, vivem no mesmo lugar os descendentes de negros escravizados e os descendentes de seus escravizadores. A fala acima é um desabafo acerca da pobreza e da falta de políticas públicas para o local, ambos estão atravessados por relações sociais e econômicas adversas.

É preciso enfatizar que, com a abolição, o problema para a população negra não acabou. O país já vinha de um colapso econômico e a profunda "crise financeira da abolição" afetou ainda mais os recém-libertos. As medidas governamentais da época agravaram os problemas econômicos de todas as camadas sociais e, sobremaneira, dos negros. Outro aspecto notório é a reclamação em relação à diminuição da área geográfica em decorrência de entrada de pessoas no território.

> *Esse povo veio através do que chamava "colonizador"! Mas o povo pilantra que implantou isso lá. Ele não era nenhum idiota, tinha um dinheirinho na mão, chegava aqui... [...] O camarada vinha lá de São Paulo, Paraná, outros estados. Vinha lá com papel bonito, falando "nós tamos com um projeto assim, do governador, tal, são uma área de tantos hectares...", aquele mundo estava tudo abandonado mesmo... Bem, então e o que acontece?... O que aconteceu. Aquele que tinha um sitiozinho, um dinheirinho vivo, não tinha noção de nada. Abraçou com as pernas um mundo de área aí, sabe? Ganância! Não teve ninguém pra controlar. Para falar: "pera aí! O que você vai fazer com esse mundão de área? Não vai fazer nada! Você não é da família! Você vai ficar com essa parte que você tenha condição de trabalhar, regularmente, sistematicamente". Você entendeu? Não houve nada disso.*

[62]Livro de Notas número 4, referente aos anos de 1877 a 1879, p. 7.

Então foi uma coisa gravíssima de ambas as partes. De quem chegou e de quem recebeu. Por parte de tudo mundo. (Ambrósio– Comunidade Exu)

Elaborada em meados do século XIX, a Lei de Terras acabou por regularizar a ocupação e entrega das terras devolutas para a esfera privada sob a tutela e política de coronéis (SILVA, 2008). A posse das terras devolutas, nesse contexto, não ficou garantida para os grupos tradicionais, como negros e indígenas.

Além dos aspectos arbitrários da ocupação da comunidade por outros grupos, tem a problemática da identidade dos antigos moradores com o território. Pois, as pessoas retiradas do seu contexto de origem, são obrigadas a negociar com as novas culturas para onde foram deslocados, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder totalmente suas identidades", continuam carregando os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. (HALL 2006, p. 88). Questões semelhantes ocorrem com os descendentes quilombolas, em situação como da comunidade Exu que teve seu território invadido por outros grupos, tomando grande parte dos seus territórios.

4.3- Na encruzilhada: de "Exu", comunidade quilombola, a "Exú", espiritualidade negra

Èṣù(Exú), *elogiado espírito mensageiro do divino*
Èṣù, eu chamo a você por seus nomes de elogio
Èṣù, guia minha cabeça para minha rota com destino
Èṣù, eu honro a sabedoria infinita
Èṣù, ache lugar onde submergir meus sofrimentos
Èṣù, dê força para minhas palavras, de forma que evoque as forças da natureza fortemente
Èṣù, nós pagamos nossos cumprimentos dançando em círculo
Àṣẹ.

Invocação a Èṣù

Começo esse tópico com uma invocação a Exú, por entender que o nome dessa comunidade, dada a sua peculiaridade possui uma relação com a religião de matriz africana.

O simbólico nome da comunidade Exu se situa entre o "não dito". De fato, a expressão nominal em questão suscita no imaginário das pessoas opiniões divergentes. Uma, liga a origem desse nome aos primeiros indivíduos que chegaram para a criação da fazenda instalada à margem da baía com mesmo nome; outra explicação atribui aos fatos uma origem mais naturalista: Exu se referiria a um marimbondo que existe na região com o mesmo nome.

Èṣù (Exú) é um Òrìṣà (Orixá)[63] uma divindade de origem africana, que chegou ao Brasil a partir do tráfico africano. Na religião dos Òrìṣà, ele é o filho primogênito do criador Olodunmare[64], que se encontra em todas as encruzilhas, dividindo esse espaço também com Iyami[65]. É o grande amigo e mensageiro ligando o *òrun* e o *ayé*; ele também representa o movimento, sendo responsável pelo equilíbrio e a ordem de todas as coisas.

Os incômodos e as tentativas de explicação da origem do nome da comunidade, expõem a dimensão emblemática dessa denominação. Sejam quais forem as explicações, o fato é que a designação não está ligada à cultura religiosa negra. Ninguém dá nome a um lugar sem conhecer as implicações de um vocábulo como esse – principalmente em se tratando de brancos. Assim, é possível aventar a hipótese de que prevaleceu na informalidade o nome da baía do Exu, denominada pelos negros traficados para trabalhar na construção da fazenda. O Sr. Domingos e a Dona Miguelina, entrevistados na pesquisa, falam o seguinte sobre a denominação Exu para a Comunidade:

> *É dado ao nome do córrego, [...] que falam até baía de Exu. Isso vem de quem chegou primeiro no lugar, que sabia o porquê do nome [...].* (Miguelina)

Segundo os entrevistados, a denominação do lugar está, de fato, relacionada às pessoas que primeiro chegaram à localidade. O fato é, como já mencionado, que a influência para o nome advém primeiro de um conhecimento sobre o termo usado, de uma correlação entre as condições em que se esteja vivendo e as significações que o lugar ativou nas pessoas. Nesse sentido, como já mencionado anteriormente, é possível, que o nome, tenha sido dado pelos negros que chegaram para trabalhar na fazenda de escravocratas, onde dentre os serviços lidavam com a lapidação da pedra canga. Essa pedra, é conhecida na religião de tradição africana pelo nome yangui, utilizada como um elemento sacralizado para representação do Òrìṣà Èṣù.

---

[63]"Como orixá do caminho e da comunicação, entre o orun (domínio primordial dos começos e território espiritual dos orixás) e o aiye (domínio terrestre das materializações e do humano como húmus da terra), Exu é expressão sagrada de enorme complexidade tanto no continente negro, no âmbito ioruba, como nas práticas religiosas e nas teologias afro-brasileiras. A ele se pede licença para todas as empreitadas, para liberar e orientar os caminhos, sob pena de confundir-se, perder-se e extraviar-se nos conflitos que desviam da senda principal. Neste sentido, é o primeiro a ser saudado, lembrado e reverenciado. Ordem da conciliação dos contrários, habita todos os princípios e, por isso, suas facetas masculina e feminina. De um lado a presença simbólica da cabaça universal – principio feminino da dialética conteúdo/continente e da possibilidade de criação na geração da vida – e, de outro lado, o falo ereto – principio masculino fecundador. É a junção de ambos os aspectos simbólicos que constituem a virtude comunicadora, o eixo central, o *axismundi,* a arvore da vida, aponte entre o orun e o aiye. Por onde circula o axé". In: SÀLÁMÌ, S. (King). "Exu e a ordem do universo". São Paulo: Editora Oduduwa, 2011, p. 13.

[64]Alternativamente, pode-se dizer "Deus" (essa é uma de suas designações).

[65] Representa a grande mãe ancestral na cultura yoruba.

Já o Sr. Geraldo afirma que o nome advém da referência a um marimbondo homônimo na região, que possuía uma ferroada dolorida. O nome da comunidade em questão faria alusão ao marimbondo Exu, abundante na comunidade, que perturbava as suas vítimas com picadas dolorosas. É pertinente salientar que "marimbondo" é um termo de origem africana, mais precisamente do quimbundo. Na Quimbanda, existe uma entidade espiritual denominada precisamente "Exu Marimbondo". A ele, é atribuída uma importante força imaterial; por isso, os devotos solicitam a ele interseção nas causas impossíveis. Esse Exu estaria relacionado a espíritos africanos. Observa-se que não se trata de uma divindade, como Orixá, mas de um ancestral africano cultuado no Brasil nas práticas e ritos quimbandistas.

Considerando esse contexto e essas informações, é legítimo pensar que, no nome da comunidade, Èṣù pode ter sido invocado ou relacionado pelos negros em um espaço onde não tinham nenhum socorro, a não ser o da fé. Essas dimensões afro-religiosas na condução do comportamento cultural brasileiro sempre foram muito fortes. Gilberto Velho (1999) menciona precisamente isso em seu livro "Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas", ao relatar um episódio por ele presenciado em Copacabana, Rio de Janeiro, em 1978. Velho teria testemunhado a incorporação de espírito da Umbanda (identificado como Preto Velho)[66], em um senhor negro. Então, as pessoas se organizaram para conversar com o espírito incorporado no homem.

> Era um dia de semana. [...] Notei um ajuntamento de pessoas de pessoas. A primeira hipótese foi de algum acidente ou de alguém passando mal. À medida que fui me aproximando, o ajuntamento começou a tomar forma. Notei uma espécie de fila sendo organizada. No início, vi um senhor negro, forte, de uns sessenta e poucos anos, cabeça branca, com trajes modestos, sentado em um pequeno banco. Procurei me informar [...]. O senhor, foco das atenções, estava caminhando só e, aparentemente, sem maiores preâmbulos, teria incorporado um "Preto Velho". Portanto, um espirito, entidade de umbanda, "desceu", tomando conta do médium [...]. Temporariamente, o dono do corpo passava a ser um espirito, reconhecido e identificado pelas pessoas em volta como um "Preto Velho". (VELHO, 1999, p. 12-13)

Velho (1999) utilizou esse episódio para refletir sobre as sociedades complexas, nas quais indivíduos transitam por dois mundos diferentes. Isso também exemplifica o quanto é difícil fazer a tarefa etnográfica de narrar um evento e transmitir o clima, o tom, do ocorrido. Tomamos de empréstimo esse relato e reafirmamos a ideia do autor sobre as sociedades complexas. Além disso, o que autor narra serve para demonstrar a força da crença e da

[66]Preto Velho é o nome dado a uma entidade de Umbanda, que se identifica com espíritos de negros escravizados, que sofreram com o processo da escravidão e retornam para aconselhar, curar e auxiliar os que necessitam de ajuda. Normalmente, apresenta práticas magico-espirituais, sincréticas, principalmente misturando a dimensão religiosa do Catolicismo (como rezas de santos) e saberes africanos e/ou afro-brasileiros.

espiritualidade na condução da percepção e da relação com o mundo que nos cerca. Mesmo aqueles que não se relacionam com o mundo dessa forma espiritual devem logicamente entender e respeitar essa prática tão enraizada no povo brasileiro.

Sabe-se que a crença nas divindades africanas serviu como instrumento resistência. Na diáspora, aqui reelaborada, originou modalidades religiosas afro-brasileiras, como, por exemplo, o Candomblé. Trata-se de uma construção que possibilitou preservação de elementos culturais e religiosos africanos, sendo Èṣù, nesse contexto religioso, a divindade do movimento, o comunicador entre o céu e a terra, aquele que auxilia nas mudanças em situações adversas.

Entre o dito e não dito, foi possível verificar, também, as ideias negativas em torno de Exu, perceptível nas conversas informais que tive com os sujeitos pesquisa. Uma das moradoras disse que, certa vez, o padre sugeriu que fosse mudado o nome da comunidade. Pude observar que existia também por parte da entrevistada certo desconforto em pronunciar a palavra "exu", referindo-se ao termo como algo "pesado", relativo a "malvadezas".

No encontro e no estranhamento entre a religião branca cristã ocidental e a negra africana, criaram-se sincretismos diversos em relação aos orixás. Èṣù sofreu deturpações e erroneamente foi associado ao diabo existente na crença cristã. Já nas religiões sincréticas, como a Umbanda e Quimbanda, a denominação "Exu" sofre outras transformações e começou a designar os espíritos ancestrais que tinham por função, entre outras coisas, o de serem guardiões das casas religiosas e práticas diversas de enfrentamentos no campo espiritual em proteção dos devotos. O fato é, que ao mencionar o termo "Exu", temos que identificar se estamos nos referindo a Èṣù, orixá (cultuado na religião tradicional africana e de matriz africana) ou Exu, entidade espiritual (das religiões e/ou cultos sincréticos).

É perfeitamente possível que essa terminologia tenha relação com a divindade Èṣù do culto de Orixás, ou Exu, relativo às entidades espirituais da Umbanda ou Quimbanda (saber ao certo dependeria de precisar do nível de aculturação do grupo de escravizados inserido no local). Considerando as implicações que cercam esse nome, parece certo que foram os negros que batizaram o lugar. Num contexto desfavorável para essa população e com relações tão fortemente desiguais, como as produzidas pela escravidão, o significado de Èṣù tem uma simbologia ainda maior. A dimensão religiosa é um elemento com força para construir novas expectativas de vida, moldando uma visão de mundo. Durkheim (2000, p. 208), por exemplo, admite em sua crítica sobre a religião que a "noção de força é, pois, de origem religiosa. Foi da religião que a filosofia primeiro, e depois as ciências tomaram emprestadas [...], as forças

religiosas são reais por mais imperfeitas que possam ser os símbolos com a ajuda dos quais foram pensadas".

Percebe-se, portanto, que a cultura religiosa africana foi um importante fator de resistência para os negros e de reelaborações culturais na diáspora brasileira, inclusive refletindo-se nas singulares relações das pessoas com o sagrado, a partir da criação de uma religião afro-brasileira, como já estudado por Querino (1938), Bastide (1971), Verger (1999), Rodrigues (2004) e Lopes (2006), entre outros.

4.4- "Figueira símbolo": um lugar de memória

Meu pai dizia: "desde que eu entendo por gente já existe ali a figueira, daquele mesmo jeito..."

Todos os entrevistados afirmam que Exu é um quilombo originado a partir dos negros escravizados que trabalhavam na fazenda local; alguns até admitem parentesco com esses indivíduos. Em algumas de suas falas, utilizam "quilombola" como sinônimo de negros. Mas a maior parte da percepção de quilombo se volta para um lugar determinado, o de uma figueira, onde se escondem os escombros dos restos de um alambique que foi construído na fazenda pelos negros escravizados. As figuras abaixo ilustram a árvore em questão.

Figura 18 – Morador antigo da Comunidade no local da antiga fazenda onde adentram os negros



Fonte: Acervo fotográfico da autora.

Nesse cenário encontram-se a enorme figueira, que com grandes galhos envolveram os moirões erguidos pelos escravizados. Essa arvore evoca as dimensões ancestrais silenciadas, onde os antigos negros, chegaram, através do rio Paraguai, até a baía Exu. Essa figueira ganha

importante da memória pertencente a comunidade, caracterizando um aspecto vivo dessa presença. Compreender essa questão emblemática, é necessário lançar mãos das concepções cartesianas e dogmas ocidentais. A filosofia africana é a mais apropriada, nesse aspecto para explicar como natureza exprime realidades aparentes. Cunha Júnior (2010, p. 81-82), em seus estudos se desafia a trazer presente esse aspecto de pensar africano.

> O conhecimento da realidade e a imaginação reflexiva sobre as compreensões das consequências das relações instituídas entre os seres da natureza, animados e inanimados (nas sociedades africanas tudo tem vida), constitui parte das filosofias africanas vindas das sociedades ligadas às questões da ancestralidade, da identidade territorial, da transmissão dos conhecimentos pelas palavras faladas pelos seres humanos e pelos tambores. Formas de filosofar coletivas de conhecimento geral, produzindo valores éticos que regulam as vidas cotidianas das sociedades africanas, ditas tradicionais (tradição no sentido da repetição no tempo com modificações e inovações, mas sempre referidas a uma história do passado e transmitida por um ritual social normativo).

Figura 19- Figueira antiga que tomou conta dos moirões antigos erguidos pelos negros, ainda no período da escravidão



Fonte: Acervo fotográfico da autora.

As setas na foto indicam os moirões que com o tempo os enlaçaram quase sumindo por completo. A história da comunidade é rememorada a partir da figueira; as menções à árvore são, de fato, recorrentes nas falas dos participantes. A já mencionada antiga construção é tida pelos participantes como sendo o motivo da chegada dos negros, como mão de obra escrava

para edificar o local. Esse lugar passou a constituir o único espaço que liga as memórias dos integrantes ao passado que originou a comunidade.

Em uma construção paisagista bastante simbólica, os galhos da antiga figueira foram se enleando e cobrindo todos dos pilares de madeira de um antigo alambique. Embaixo, o solo é coberto por guiné, uma erva medicinal e muito utilizada em rituais religiosos da Umbanda. Esse cenário compõe um local de memória que deu origem se não a toda, pela menos a parte da comunidade.

A paisagem não é vazia; ela é cheia de significados, de ideologia, de símbolos e de elementos que alimentam a memória e a identidade. No local, ainda é possível verificar vestígios tanto da construção antiga como de utensílios e artefatos envelhecidos. Esse cenário age como uma espécie de sustentáculo que alimenta os imaginários, a memória sobre a história local.

A baía do Exu e a figueira ao fundo, formam uma paisagem simbólica na comunidade. Um aspecto do recurso hídrico tão significativo, para a população local, mas em nenhum mapa hidrográfico foi encontrada, por mim, a denominação de "Baía do Exu", é usual somente pelos moradores.

As figuras a seguir mostram a Baía de Exu e, no ponto destacado pelas setas, as evidências de parte do antigo moirão utilizado na construção pelos negros que realizavam trabalhos na fazenda.

Figura 19 – Baía de Exu



Fonte: Acervo fotográfico da autora.

Nas partes destacadas das imagens a seguir, indicam parte da madeira envolvida pela figueira, relativa a antiga construção erguida pelos escravizados.

Figura 21 - Fotos do galho da figueira envolvendo o moirão da antiga construção



Fonte: Acervo fotográfico da autora.

O poder simbólico deste local alimenta as histórias alusivas à escravidão. É como se a própria paisagem preservasse essa memória, que se materializa, metaforicamente, no enlaçamento da figueira em cada uma das bases praticamente engolidas pelos galhos da árvore. Dessa forma, o recorte territorial e a localização da figueira enquanto espaço simbólico reforçam a memória do passado quilombola. A paisagem familiar faz sentido para a história local.

A natureza normalmente é pouca explorada no conjunto das análises cientificas de grupos sociais. Sobre essa fragilidade acadêmica, May (2000, p. 112), faz um crítica importante, afirmando que no século XVII foi construída uma "dicotomia cartesiana, entre a experiência subjetiva e o mundo objetivo, o homem ocidental procurou, progressivamente, ver a natureza sendo totalmente separada dele, e pensou que poderia melhor estudá-la e conquistá-la, fazendo-a inteiramente objetiva e impessoal".

Bonnemaison (2008, p. 109), em sua discussão sobre o espaço simbólico, compreendendo esse espaço como um geossímbolo, um elo identitário que pode ser definido a partir de um lugar, um percurso itinerário, uma extensão, que por razões religiosas, políticas ou culturais influem na percepção de "certas pessoas e grupos étnicos e assume[m] certa dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade".

Por sua vez, Schama (1996, p. 25), ao propor um modo de olhar a da paisagem, defende que ela é "cultura antes de ser natureza"; assim, os estudos desse autor visam recuperar os

caminhos do mito e da memória existente para além do modo convencional de olhar a paisagem. O autor afirma ainda

> Perceber o contorno fantasmagórico de uma paisagem antiga, sob a sua capa superficial do contemporâneo, equivale a perceber, intensamente, a permanência dos mitos essenciais. [...] quando um lugar, de repente, expõe suas relações com uma visão antiga, peculiar da floresta, da montanha ou do rio. Um escavador de tradições curioso esbarra na saliência que se projeta sobre a superfície dos lugares comuns da vida contemporânea. Ele cava e descobre fragmentos e peças de um motivo cultural que parece escapar a uma reconstituição coerente, porém o leva a aprofundar-se mais no passado. (SCHAMA, 1996, p. 25)

A natureza, como forte detonador da memória sobre história local, apresenta sentimentos coletivos em relação ao lugar, as pessoas e as transformações ocorridas. Pois, para Thomas (1996, p. 19), é "impossível desemaranhar o que as pessoas pensavam no passado sobre as plantas e os animais daquilo que elas pensavam sobre si mesmas".

Segundo Bosi (1994, p. 451), "há algo na disposição espacial que torna inteligível nossa posição no mundo, nossa relação com outros seres, o valor do nosso trabalho, nossa ligação com a natureza". É o que foi possível capturar através das memórias e percebendo a composição paisagista composta pela árvore, logo abaixo, a baía Exu. A paisagem ganha uma dimensão simbólica na história da comunidade, tanto palco da história, onde a figueira-símbolo das *negras memórias*, abriga os vestígios de artefatos, restos da antiga construção onde os negros trabalharam na construção de um alambique. Como os contos de assombração, que são contados relacionados ao local.

Esse cenário é completado por uma vegetação de guiné (uma erva de origem africana, muito utilizada em banhos de limpeza espiritual) que se estende pelo chão. Ao ser tocada exala o cheiro forte característico da erva. Ainda no espaço, tem pedras cangas (denominada de *yangui* no culto africano e afro-brasileiro, tida como símbolo do Òrìṣà Èṣù) compondo um cenário histórico carregado de memórias e mística. Conforme a memória de alguns dos entrevistados, essa pedra era lapidada artesanalmente pelos negros escravizados para fazer a canalização do córrego até a casa e para mover o engenho de cana a fim de produzir cachaça. É possível que venha daí, o nome de Exu, dado à baía.

> *Eles* [os escravos] *cortavam quadrada essa pedra (*pedra canga) *para fazer a casa [...], cortavam pedra para pra tocar monjolo [....]. Essa história foi o que todo mundo que passava contava quando nós era criança [...]. Sempre os mais velhos falavam pra nós que ali era o buraco da escravidão [...].* (Miguelina – Comunidade Exu)

O conjunto de figuras a seguir mostram detalhes da figueira.

Figura 22 – Conjunto de imagens do galho da figueira envolvendo o moirão da antiga construção



Vegetação de guiné sob a figueira



Pedra *yangui* sob a figueira



Figueira com restos antigos de um tacho



Vestígios antigo de ferro

Fonte: Acervo fotográfico da autora.

Para Pierre Nora (1992), monumentos, arquivos, festas, calendários e outros elementos são marcadores da dimensão material e das práticas imateriais que podem se constituir em lugares de memória. Esses elementos permitem rememorar algo para o grupo ou indivíduo. Existe a possibilidade, inclusive, de que esse lugar de memória não tenha sido frequentado por alguma geração do determinado grupo. No caso dos participantes desta pesquisa, o local está sobretudo relacionado à memória do passado de escravização ocorrido ali. As falas transcritas a seguir rememoram a história contada por uma mãe sobre esses negros que viviam na localidade:

> *A casa daí* [antiga fazenda colonial] *que* [foi] *feita pelos escravo... eu cheguei de alcançar um pouco. A madeira era dessa largura... A "cominheira" lá em cima... como sofreu esses escravos... Era um mundão de casa. A madeira só de aroeira quadrado, tinha que lavrar.* (Geraldo – Comunidade Exu)

> *Alí?!! Era o buraco da escravidão. Trabalhavam lá cortando pedra canga* (Domingos – Comunidade Exu)

Essas memórias sobre a história de escravidão, os participantes ouviram contar. Elas foram vivenciadas pelos negros da fazenda antiga e assumem um aspecto de "lugares de memória". Esses "lugares" podem ser distantes do espaço-tempo da vida de uma pessoa; contudo, podem também constituir um lugar significativo para a memória de um determinado grupo e para o indivíduo que pertença a ele. Essas ideias nos fazem lembrar Mattos (2006), que em sua pesquisa sobre a memória da escravidão, aponta que os aspectos simbólicos da memória da escravidão estão bastante presentes nas narrativas; elas são elaboradas e reelaboradas em decorrência das "relações tecidas no tempo presente".

> *Ali no porto ainda tinha aquelas pedras cangas*(yangui)*, embaixo da figueira, ainda tem essas pedras.... Ali tinha ouro, até ouro tinha ali... Antigamente tinha. A gente não se sabe mais se ainda tem ou não.* (Antônio – Comunidade Exu)

O local também ficou envolto em história de assombração e/ou povoado por espíritos dos negros que ali sofreram com trabalho escravo e até mesmo da existência de um tesouro embaixo da mesma.

> *Ali tinha ouro... perto da figueira.Muita gente via fogo ali de roda* [em volta]*, saía muitas coisas no pé da figueira. Vozes, fogo... Ali tem sinal, muita gente tentou tirar o ouro, agora não sabemos se tiraram ou não...tem que ter coragem*(Miguelina – Comunidade Exu)

Existem variedades de figueira. Ela, também é conhecida como gameleira ou figueira branca. É considerada sagrada e/ou mística dentro dos cultos afro-brasileiros. Alguns acreditam que a mesma é morada de espíritos. No caso da gameleira (*Ficus doliaria*) é tida como sagrada no Candomblé, ela substitui uma árvore africana, onde mora uma divindade. Nesses lugares onde a árvore é sacralizada, costuma-se mantê-la enfeitada com pano e ficam próximo alguns objetos ritualísticos.

As ideias em torno da figueira tornam-na símbolo de histórias, de um tesouro escondido e de locais de manifestações sobrenaturais, em decorrência dos sofrimentos dos negros que morreram no local. Como observado por Eliade (1996, p. 13), as relações com o lugar simbólico "invocam uma nostalgia de um passado mitificado".

A figueira é um local de contemplação e de atividades de pesca, situando-se perto da Baía do Exu, que integra a paisagem local. O próprio local onde a figueira está é símbolo da memória, como já adiantado. Ele está intrinsecamente relacionado à formação da comunidade e à chegada da presença negra no território. Não se trata de um ambiente de uso ou acesso público (exceto a baía), embora não exista restrição de entrada no local. Esse local ainda é um espaço de fazenda, que sofreu diversos processos de venda, desde o período colonial até agora. Há, portanto, um elo sentimental e de pertença ao local, particularmente em relação a hábitos e tradições por parte dos habitantes.

4.5 – Religiosidade e festejos entre memórias

Em todo esse contexto complexo, a cultura religiosa aparece como um elemento agregador da identidade territorial, ao mesmo tempo, em que se filia ao Catolicismo popular. Há aspectos híbridos na dimensão cultural manifestada nas festas de santos, nas crença e atividades de benzeções que adjudica originalidade e singularidade ao território, ainda num contexto fragmentado pela redução das terras e o êxodo.

É a identidade territorial que evidencia o espectro, as formas e a amplitude de integração econômica e cultural dos lugares, no passado e no presente, as relações dadas no campo de redes e sistemas socioeconômicos e espaciais hierarquizados (Amin & Thrift, 1994, p.02apud Roca; Mourão, 2003, p.04).

Na comunidade Exu, as memórias indicam que os preparativos são marcados por processos educativos que têm por ensinamentos a solidariedade, o trabalho de equipe, as práticas artesanais e as tradições alimentares e religiosas.

> *Meu avô que fazia festa de São Sebastião. Aí, ele morreu, minha mães não quis parar. Fazia muxirum[67] para fazer cigarro, levantava de madrugada pra cortar a palha. Muxirum para socar arroz os vizinhos iam ajudar. Aí já na véspera da festa, fazia o bolo, imensidade de bolo. Dois a três latão de bolo...biscoito. A carne picava tudo aquela carne para fazer almondega. E aquelas pessoas que vinham longe assim da festa, quando ia embora, nos fazia farofa pra levar, a matula. Aquele ia sobrando levava, manojo assim de cigarro.* (Laurinda – Comunidade Exu)

A memória sobre esses festejos apresentam a passagem de um tempo para o outro, indicando uma nova configuração das práticas culturais no local. No confronto entre os dois tempos, verifica-se um saudosismo em relação ao fato de que se foi perdendo a maneira como

[67]Atividade coletiva muito utilizada para realização de uma ação.

se faziam as festas: “de primeiro”, ou seja, antigamente, “a gente ia rezar, colocava aquele couro de boi na sala, pra pessoas ajoelhar e rezar”, diz um entrevistado (Laurinda- Comunidade Exu)

> *A festa tinha mastro, bandeira... à tardinha começava com o cururu pra levantar o mastro. O Capitão era que dava o mastro, o alferes que dava a bandeira, a rainha dava a coroa pra enfeitar. Tinha juiz que dava o que podia, os frangos, a reis ...assim, o que podia. O juiz ele dava, bebida e vela* [...]. (Geraldo - Exu)

A festa, além de ser um dos vetores da tradição oral, formava, conscientemente ou não, uma junção entre a vivência religiosa e uma oportunidade de fuga do cotidiano, marcado pelo trabalho difícil na lida com a terra e na luta pela sobrevivência que assegurava a continuidade do grupo. Esse processo festivo, constituído por elementos híbridos de construção cultural religiosa e de valores de grupo, também era marcado por valores como hospitalidade, cooperatividade, engenhosidade, práticas alimentares e outros, presentes nos modos de ser do grupo.

> *A comida, era a ossada que fazia com mandioca. Fazia panelão de comida. A panela era de barro...nós queimava a panela, pra depois ir pro fogo pra cozinhar. Fazia chá... tinha o mato, a folha do mate, era folha legitima. Nos pegava pra secar e fazia o mate.*(Laurinda – Comunidade Exu)

A figura 23 mostra um altar na casa de uma família quilombola de Exu. Nele, podemos ver imagens de miniaturas de santas, terços e uma imagem de São Miguel Arcanjo, o que mostra a presença do Catolicismo na vivência religiosa dessas comunidades.

Figura 23 - Altar de santo na Comunidade Exu



Fonte: Arquivo fotográfico da autora.

As festas de santo, promovidas pelos quilombolas, apresentam um corpo sociológico fortemente marcado pela tradição oral, que agrega dimensões culturais e valores afro-brasileiros. As rezas cantadas para os santos e a ladainha (rezas cantadas em latim), assim como o siriri (dança tradicional) e o cururu (cantoria trovadas de louvação ao santo) constituem as bases de uma criação cultural e de um campo da tradição oral religiosa no território quilombola. Esse contexto envolve desde práticas alimentares a rituais das rezas e valores de grupos. A tradição oral, dessa forma "é ao mesmo tempo, religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação" (BÂ, 1982, p. 183). Vejamos a seguir a fala de uma entrevista da comunidade sobre as práticas religiosas do grupo:

> *A reza era a ladainha. Depois acabava a ladainha. Era bom pra dançar siriri...tinha a roda do baile, do siriri e do cururu. Quem interessava pro baile ia pra lá. Quem gostava do siriri ficava [...]. Batia o siriri com viola, pandeiro, bumbo* [caixa arredondada, com couro de boi em cima]. (Laurinda – Comunidade Exu)

Outro aspecto importante é que "a oralidade numa cultura permite privilegiar o aspecto oral na aquisição e transmissão dos conhecimentos e dos valores, dispondo de um meio de fixação específico" (AGUESSY, 1980, p. 108). Ela abarcaria melhor as dimensões e especificidades de certos valores, sentimentos e pensamentos de uma determinada realidade cultural. As diferentes formas de religiosidade acabam fazendo *interfaces* com as práticas de benzeções. Na comunidade, existe uma benzedeira que, por seus conhecimentos sobre rezas, é procurada quando as famílias precisam de algum cuidado, normalmente com situações relacionadas à saúde.

> [...] *Eu benzo. Mas não é de tudo. É mais uma arca-caída, quebrante, essas coisas. Aprendi com os mais velho.* (Laurinda – Comunidade Exu)

A benzeção está ligada à cultura religiosa, sendo um ritual que envolve fé e diferentes rezas, comumente acompanhados de algum elemento da natureza para usar no ritual. Normalmente, esses elementos são galhos de plantas, água, velas, pedaços de pau, rosários/terços e até mesmo a imagem de um santo. Esses elementos mudam dependendo da tradição seguida e de onde advêm esses saberes.

Alguns pesquisadores, dentre eles a historiadora Laura de Mello e Souza (1986), asseguram que essas práticas são advindas do período colonial. Na verdade, as origens das benzeções são desdobramentos de costumes antigos. Os camponeses solicitavam aos padres

que os seus animais fossem abençoados para que se livrassem de moléstias. Essas bênçãos, inicialmente, eram dadas apenas por sacerdotes ou por outros integrantes da igreja. Contudo, em determinado momento, elas extrapolaram o espaço das igrejas e começaram a ser feitas por pessoas comuns, sem consentimento oficial. Tal ação foi veementemente proibida e perseguida, inclusive pelo Estado, sendo igualada à prática de bruxarias. Souza (1986, p. 184) afirma que "em 1499, D. Manuel determinava que, juntamente com os feiticeiros, os benzedores fossem ferrados com um F em ambas as faces".

Segundo Souza (1986), no panorama da religiosidade no início da colônia, havia uma especificidade, eivada de reminiscências folclóricas europeias, que foi paulatinamente fortalecida por contribuições indígenas e africanas. O autor afirma que o sincretismo religioso foi um dos traços do processo colonial.

> Avançando pelos séculos XVII e XVIII, o desenvolvimento do processo colonizatório propiciava maior interpenetração entre religiosidade europeia, africana e ameríndia; enquanto a Europa tridentina se esforçava em depurar a religião e 'limpá-la' das reminiscências folclóricas, a colonização europeia dos trópicos impunha o sincretismo. (SOUZA, 1986, p. 17)

As bezenções, feitas por pessoas comuns, em um contexto de hibridismo religioso, sobrevive até os dias de hoje. Há uma crença generalizada nessas práticas, que se tornou algo muito presente em comunidades tradicionais, a exemplo quilombolas. Da bênção oficial à benzeção, surgiu uma prática popular que engloba aspectos sociais envolvendo cuidado com o outro (indivíduo e/ou comunidade), conhecimentos religiosos e conhecimentos tradicionais sobre ervas. Todos esses elementos são transmitidos tradição oral existente nas comunidades. Segundo Souza,

> Nos tempos coloniais, a documentação fala muito pouco dos benzedores. Fica difícil dizer se realmente eram escassos ou se a Inquisição, as devassas episcopais e os demais poderes se importavam pouco com eles. Como o hábito de benzer perdura ainda hoje entre nós, a segunda hipótese parece ser a mais provável. (SOUZA, 1986, p. 184)

4.6- Abandono e processo de desterritorialização

Não existe na comunidade nenhuma atividade de política pública de atendimento às pessoas. Até mesmo a capela (figura 42) está fechada e tomada pelo mato. Muitas das produções deixaram de ser realizadas, em decorrência da saída dos mais novos; somente o filho de uma das famílias se encontra no local com a sua própria família e trabalha nas fazendas

circunvizinhas. Tudo que se pode analisar sobre a comunidade parece remeter ao passado ou a um devir, considerando o êxodo em curso.

Figura 24 - Tacho para fazer farinha (dir.) e capela desativada (esq.) em Exu



Fonte: Arquivo fotográfico da autora.

Assim, o que a realidade aparenta é que, se não acontecer nada de extraordinário no contexto atual, a comunidade caminha para o final de um ciclo, enquanto os remanescentes vão vivendo no território de origem. Parece que o morrer da comunidade se traduzirá em uma nova etapa. Não cessará a existência mística do território, que está relacionada a aspectos históricos, produzidos pelas pessoas, já que a identificação formal do território é fato. O êxodo pode ser vislumbrado e com ele a diluição da história e das características sócio-culturiais em outros contextos, característicos de um processo de migrações campo-cidade.

Na verdade, os caminhos da coexistência dos seus moradores, nesse processo de desterritorialização, ainda não foram totalmente escritos. A resistência dos poucos que permanecem na comunidade, fazendo de certa forma, com que os filhos retornem para algumas reuniões familiares, oportunizando um reencontro com o território, ainda que breve.

CAPÍTULO 5
COMUNIDADE QUILOMBOLA PITA CANUDO – ENTRE RESISTÊNCIAS E RETERRITORIZAÇÃO

5.1 -A origem e descendências negra da comunidade

Aqui será abordado as questões registradas da memória a respeito da formação da comunidade, considerando a atuação dos indivíduos quando no território e alguns dos aspectos culturais, costumes que continuaram nas práticas sociais no deslocamento para as periferias da cidade. Algumas dessas resistência se encontram nas práticas socioculturais das famílias e persistências na luta pelo território, formalizada na organizando-se através da Associação Quilombola.

A comunidade Pita Canudo tem em seus descendentes a memória da memória da escravidão. Apontando que a relação dos mesmos com o território, dá-se pela fuga de escravizados para a região, formando essa comunidade negra no passado. Nessa configuração são relembrando como fundadores do quilombo, principalmente Vitorino Campos Maciel e João de Abreu, algumas das memórias são recorrentes em afirmar, que esse último, traziam marcas no corpo provocadas por grilhões e outras marcas dos castigos sofridos. Os indícios apontam para reocupação por negros na região em diferente contextos histórico, a considerar a existência no passado de um quilombo no córrego da Piraputanga, e de pôr na localidade até hoje ter um lugar denominado de Quilombo. Esses elementos abrem um leque de referência territorial quilombola. Indicando que características históricas de ocupação por negros tanto no passado e contemporaneamente. Pita Canudo no passado, a terra era de uso coletivo, consistindo também como um local de acolhida as pessoas que ali chegassem necessitando se estruturar, esses eram acomodados em trechos de terra para morar e garantir o sustento de sua família.

No decorrer dos anos por diferentes problemáticas, dentre eles a redução de suas terras, com a expropriação através de grilagem, ocorreu a saída da população de Pita Canudo, salvo o retorno tempos depois, de uma família, ao território, desta feita em forma de comodato.

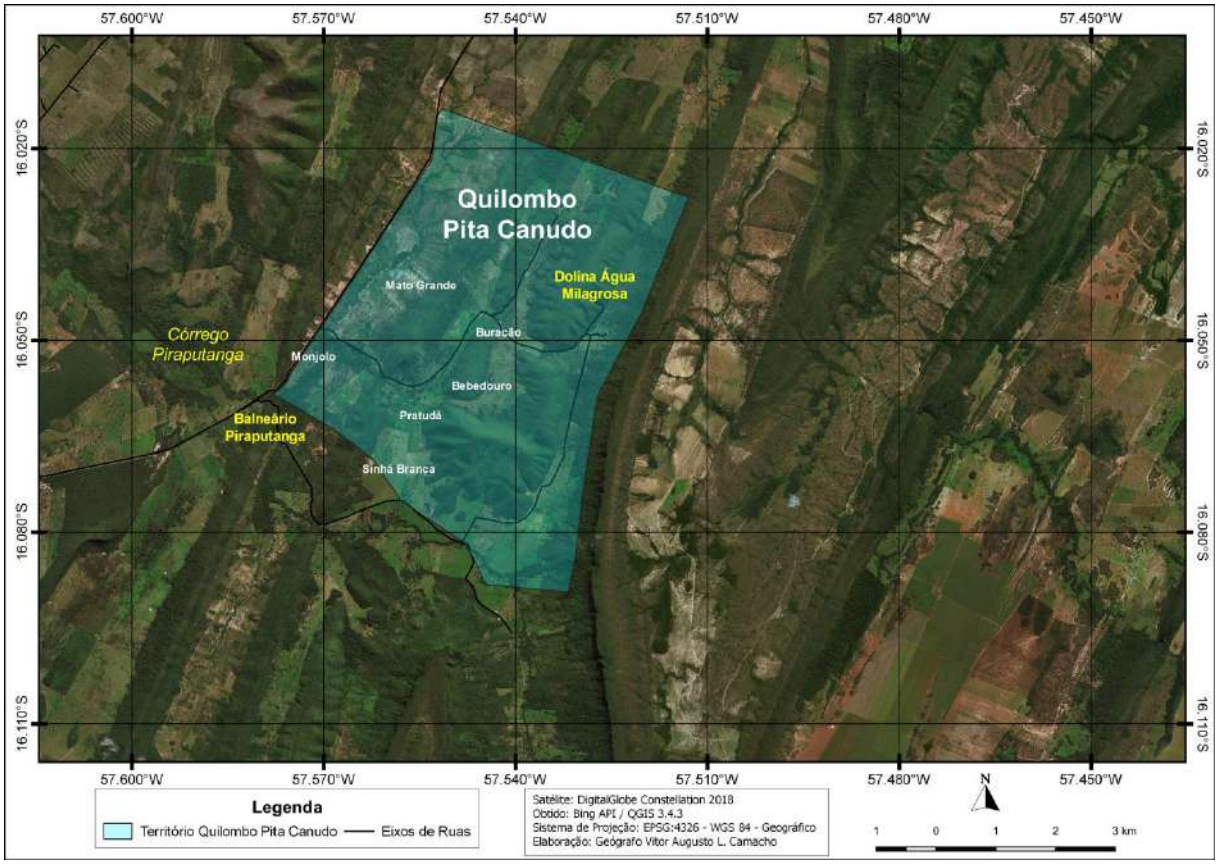
A desterritorialização vivenciada pelos descendentes de Pita Canudo, não significou um final. Mas em outras formas de reterritorização com "recriação e regeneração de ideias e modos de vida" (MARTINS, 1993, p. 12). Nesse processo os subsídios da cultura, a memória constituíram em estratégias de resistência dos mesmos. Algumas dessas resistências se

encontram nas práticas socioculturais das famílias e na persistência da luta de retomada do território, organizando-se através da Associação Quilombola. São essas questões históricas, de resistências e persistências dos descendentes de Pita Canudo que será analisado nos tópicos desse capítulo.

5.2 -A formação do Território de Pita Canudo entre memória e persistências

O território quilombola de Pita Canudo é composto pelas comunidades Monjolo, Pratudá, Sinhá Branca, Bebedouro, Mato Grande e Água Milagrosa (Buracão), localizadas em terras do Devoluto VIII, conforme mostra a figura 26.

Figura 26 – Território Pita Canudo



O trânsito de negros nessa região era bastante presente. Como já informado anteriormente, nesse local, ocorreu a destruição de um quilombo no século XVII. Na mesma cercania nasceu a comunidade de Pita Canudos. Não há registro do ano de sua formação. No entanto, um depoente indica que o quilombo se formou nos primeiros anos do século XIX. Outros entrevistados ligam a existência do quilombo a negros fugidos que foram trazidos à

localidade para o trabalho numa fazenda. Antônio Constantino Maciel de Campos é referido como um dos protagonistas dessa empreitada. Tratava-se de um escravizado que, juntamente com outros, fugiu de uma fazenda denominada Pita Canudos, por isso assim foi denominada esse território. A região teve, desde o início, intensa circulação de pessoas negras. Desse modo, é razoável admitir que o quilombo constituiu um ponto de apoio para negros e brancos pobres que chegavam ao local.

Inicialmente informados pelas memórias, que ligam a sua existência a negros fugidos, que chegaram à localidade. Antônio Constantino Maciel de Campos é referido como um dos protagonistas dessa empreitada. Trata-se de um escravizado que, juntamente com outros, de uma fazenda existente na atualmente, conhecida como Poconé, fugiram em destino ao local hoje identificado como Pita Canudo. Também se juntou a esse grupo, outros negros fugidos de fazenda engenho local, desse fato, o nome proeminente na memória, é João de Abreu, a quem se deve a prática afro-religiosa que existiu na comunidade, atualmente, herdada pela sua bisneta Ana Maria.

Ao que consta quanto à composição populacional do quilombo em questão, foi no agrupamento de pessoas no período anterior e na pós-abolição que se associaram as pessoas oriundas de localidades variadas. Na memória recente, o último grupo originário de Poconé adentrou o território por volta de 1957. Desse modo, é razoável admitir que o quilombo constituiu um ponto de apoio para negros e brancos pobres que chegavam ao local. Em depoimento, dois dos entrevistados deram exemplos que comprovam essa afirmação, informando sobre a acolhida de uma senhora com seus filhos vindos de Poconé em busca de melhores condições de vida.

Sobre as memórias em relação a essa senhora, sabe-se que, inicialmente, ela encontrou guarida em um local nominado de "quilombo", onde já havia um grupo de negros. Sua irmã inclusive já havia chegado ao local há mais ou menos 30 anos, após a abolição da escravatura. Esse lugar, integrava e/ou fazia limite do grande território de Pita Canudo.

De fato, de acordo com a maioria dos entrevistados, falam que a origem desse quilombo está ligada a negros originários de Poconé. Contudo, a sua antiga população, há indícios de que os formadores originários tenham também integrados negros fugidos da fazenda/engenho Caiçara, em Cáceres. É bastante forte essa afirmação por parte dos descendentes de João de Abreu, que fora na localidade um líder espiritual da religião afro-brasileira. Contudo, é apontando pela memória de alguns depoentes que o negro João de Abreu,

tenha fugido de uma fazenda do local. Há algumas divergências de qual seria, uns dizem ser Caiçara, outros indicam ser da fazenda Descalvado.

A terra de Pita Canudo é tida como devoluta, abrangendo uma aérea de solo fértil para produção agrícola, com inúmeras riquezas naturais, principalmente as relacionadas à abundância de água. A figura 24 a seguir mostra a estrada principal, que fica às margens da BR-343, rodovia que dá acesso ao quilombo.

Figura 27 -Estrada principal às margens da BR-343 que dá acesso ao quilombo Pita Canudo

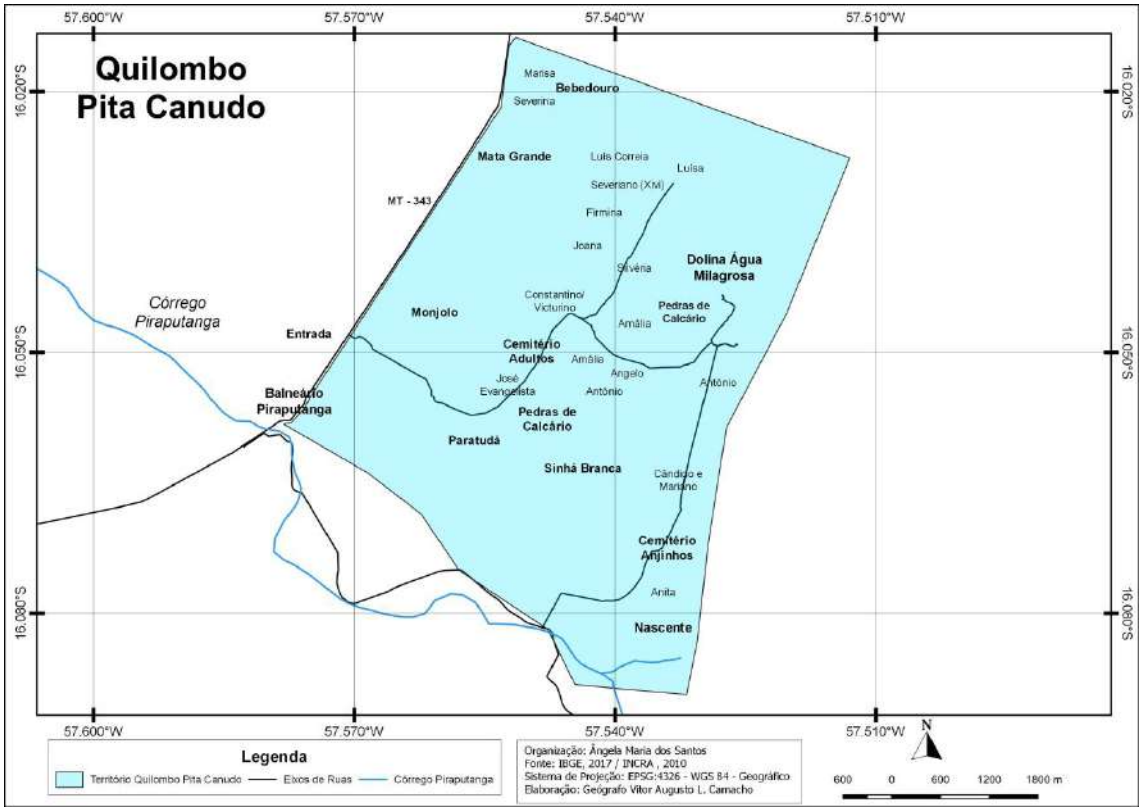


Fonte: Arquivo fotográfico da comunidade.

O território compreende uma área composta por cinco bocainas, complementadas por outras faixas de terras. A bocaina é o vão entre uma serra e outra que compõe a morraria, local onde está localizado o território de Pita Canudo. Os limites dessa conformação geográfica ficam assim organizados: Bocaina do Bebedouro, Bocaina Mata Grande, Bocaina do Pratudá, Bocaina do Buracão (Água Milagrosa), Bocaina Sinhá Branca e as faixas de terra denominadas de Engenho (Piraputanga) e Mato Grande. A partir das oralidades, pode ser também incluído o local chamado de "Quilombo".

O mapa a seguir ilustra a ocupação do território de Pita Canudo, no período anterior a desterritorialização, conforme informação de um dos entrevistados.

Figura 28 - Mapa de ocupação do território de Pita Canudo



Os caminhos de acesso ao território são vários e marcados por um intenso trânsito negro interno. As pessoas migravam dentro do próprio território, impulsionados por seus desejos de mudanças ou por necessidades específicas. A terra era de uso comum; as famílias plantavam, construíam e produziam bens em forma de mutirão. As fotografias a seguir ilustram certos locais em Pita Canudo.

Figura 29 – Conjunto de fotografias de locais de Pita Canudo











Fonte: Arquivo fotográfico da autora.

O complexo territorial sob o nome de Pita Canudo. Foi a partir das delimitações das bocainas e de outros recortes territoriais, como o engenho, a mata grande e o quilombo que o território em questão foi ganhando seus contornos atuais.

A denominação “povo de Pita Canudo” referia-se a todos os que se localizavam no lugar. Esse topônimo deriva da prática de cachimbar, uma prática. Esse cachimbo era confeccionado a partir do canudo de um bambu(taquara) fino ou do talo de pimenteira, que acoplado no coco seco de bocaiuva, artesanalmente cavado, servindo de base para colocar o fumo. Conforme, pode ser visualizado logo abaixo:

Figura 30 - Cachimbo – denominado no grupo de "pito"



Foto da autora: Pito - Produção Maria José dos Santos (minha tia).

Da confecção desse pito (conforme denominação do lugar), largamente utilizado pelos negros do local para a prática de "pitar" (fumar), surge a denominação do lugar em viviam seus integrantes, de Pita Canudo.

Como mencionado a derivação da expressão Pita Canudo que nomina a comunidade quilombola, ganha do ato pitar o cachimbo construído por um canudo feito de bambu. A palavra pito, no dicionário[68]possui variadas definições remetendo a ação de fumar cachimbo e/ou cigarro. A origem da palavra é pouco definida, o mais próximo é sua derivação da palavra "pitu" originária de Guiné-Bissau, que significa flauta de bambu. O que não deixa de ter uma conexão com o material do qual é feito o "pito" (cachimbo) na comunidade quilombola que é o canudo de bambu, utilizado para inalar a fumaça.

Por sua vez a palavra canudo, está relacionado ao tubo, cilindro, em geral estreito e comprido, de palha, plástico ou papel, que se usa para sorver bebidas. A composição dessas duas palavras, pita e canudo, informam sobre a dimensão cultural e a produção artesanal, que passou a correlacionar a uma identidade geográfica do grupo.

Pousada (2005, p. 39), enfatiza que o artesanato é um elemento ativo da cultura material, "movido pela arte do saber e do fazer, influenciado pelo ambiente, pela cultura e pelas tradições locais". Por isso, para Santos (2015), o artesanato é fruto do acúmulo de saberes

[68]*pito*in Dicionário infopédia da Língua Portuguesa [em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2019. [consult. 2018-07-22 15:55:34]. Disponível na Internet: https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/pito

transmitidos por gerações, em que os produtores dessa arte são herdeiros e retentores de um conhecimento implícito de várias técnicas de extração e manipulação de diversas matérias-primas que sob sua expertise, são transformadas em artefatos, que inspiram e manifesta os valores e a visão de mundo desses sujeitos, criando desse forma representações de sua identidade cultural (SANTOS,2015, p.85).

Outro aspecto, está relação de grupo com o território, na qual o fator racial não passava despercebido pelos "outros". Tal questão se exemplifica nas palavras de uma das entrevistadas:

> *Na cidade nós, era chamado de os preto de Pita Canudo. Falavam: Chegou! A "pretaiada" de Pita Canudo!*

Outro aspecto, está no fator racial que não passava despercebido pelo olhar do "outros", relacionado a identidade etnico-racial do grupo e território. Tal questão se exemplifica nas palavras de uma das entrevistadas:

> *Na cidade nós, era chamado de os preto de Pita Canudo. Falavam: Chegou! A "pretaiada" de Pita Canudo!*

A relação território e identidade para Sodré (1988) é algo necessário para a formação da identidade grupal e individual, ao reconhecimento de si por outros. De modo, que

> A ideia de território coloca de fato a questão da identidade, por referir-se à demarcação de um espaço na diferença com outros. Conhecer a exclusividade ou a pertinência das ações relativas a um determinado grupo implica também localizá-lo territorialmente. É o território que [...] traça limites, especifica ao lugar e cria características que irão dar corpo à ação do sujeito. (SODRÉ, 1988 – p. 23)

Em relação ao domínio do território, é importante ainda referir que existe um documento, a tempos concedida a um dos patriarcas integrante do grupo, que atesta a titularidade de parte da terra em questão para essa comunidade, compreendendo o núcleo do território. Trata-se do Sr. Candinho Maciel, pai de Joana, no leito de morte falou sobre tal documento. Mais tarde, os descendentes se organizaram em uma associação para reaver a posse da terra e reconhecê-la como um território quilombola.

> *Meus avó, bisavô Antonio Constantino Maciel de Campos e finado Vitorino, que era pai do meu pai. Naquela época, como se diz, a terra foi considerada próprio do governo e, pela da lei, fez um documento que nós nunca era pra vender. Não tem venda! É para geração em geração. E por isso que o nome fala "quilombola". Quilombola é a pessoa percebido do lugar, e dono do lugar para sempre... Mesma coisa de um índio. Índio está no mato, ali ele nasceu criou. Ali formou tudo, nunca pode tirar ele dali [...]. Eles nunca perdem seu direito. Assim como nós, temos o nosso direito.* (Antonio – Comunidade Exu)

A história de Pita Canudo, enquanto território quilombola deu-se pela formação social de grupos negros, reunidos no antes e pós-abolição. Aproxima-se a conceituação de Bandeira & Sodré (1993, p.98), de um grupo que compartilha relações sociais, o uso colectivo da terra, fundado nos princípios da igualdade e reciprocidade, possuindo característica como a afiliação de cor, laços de parentesco, identificação com o terriório"e práticas culturais tomadas pelo grupo como expressão de identidade em oposição a outros economicamente diferenciados ou mesmo assemelhados, porém com territorialidade distinta".

5.3 – Memória na reconstrução do território

Nós tinha nossa roça, o nosso benefício, ali nós comia, nós bebia, saía tudo dali. Tinha banana, milho...

Os atuais integrantes mais velhos da comunidade, que possuem idades entre os 60 e 80 anos, são os que principalmente guardam a memória sobre a história local. Em suas relações, destaca-se o parentesco de consanguinidade advindo de Antônio Constantino Maciel de Campos e de Vitorino de Campos.

Atualmente, os descendentes do quilombo estão organizados em uma Associação das Famílias de Pita Canudo, como já afirmado. Essa associação se empenha na luta para reaver as terras e se reúne mensalmente para discutir o processo jurídico impetrado para retomada do território quilombola. Os filhos e as filhas "pitacanuquenses" ritualizam o território, a partir da sua condição de desterritorializados. Trata-se de uma forma de vivenciar o aspecto social simbólico da terra de seus antepassados. Sobre os sentidos da territorialização, Silva afirma que:

> Quando um grupo se organiza em prol de territorializar-se ele está negando o lugar que lhe havia sido destinado, numa dada circunstância espaço-temporal, ou seja, está negando o lugar marginal que lhe havia sido designado pela sociedade abrangente, seja por grandes empresas privadas que plantam eucalipto ou cana-de-açúcar em seus territórios, seja pelo próprio poder público que lhes impõe áreas protegidas, ambos disputando territórios com populações quilombolas. (SILVA, 2016, p. 2)

Esse sair de um "lugar marginal" também passa por um pensar a própria identidade. Pôde-se perceber que a memória e a oralidade possuem, aqui, singularidades em relação à construção do passado, além estarem carregadas de emoções. É por meio de um vai e vem entre fatos ocorridos no passado e a análise das condições atuais em que se encontram que a

identidade vai sendo construída. No caso dos mais velhos, é como se o território fosse carregado na alma. Os moradores falam apaixonadamente acerca do quilombo, emocionam-se e dizem estar ali, naquele local, as raízes da sua história.

> *Esse Dorival mesmo, que está lá* [no quilombo] *agora. 'Tá com 08 anos, ele me chamou pra ajudar a plantar umas ramas* [de mandioca], *fui lá onde tem o forno* [local que faz a queima da cal]*, está lá. Trabalhei dias três dias e meio. Trabalhando onde foi meu! Lembrei do meu pai... lágrima desceu. Eu olhava assim: "vendo onde nos vivia, onde meu umbigo está enterrado". Lembrei do meu pai, a própria lei roubou dele. Tirou do nosso prato o feijão e o arroz. Agora lá não tem mais nada, só gado.* (Antônio – Comunidade Pita Canudo)

Mesmo com o processo des-terriorialização, o sentimento em relação ao território permanece. A memória, articulada à oralidade, tem a função de demonstrar a importância do território e elaborar sobre questões que só a fala consegue expressar sobre o lugar. Quando um morador mais velho diz "meu umbigo foi enterrado nesse lugar", ele remete a um elo perene com o local, como se esse território fosse uma extensão de seu corpo, de sua vida e, posteriormente, de sua própria morte. É onde tudo começou e onde tudo deverá terminar. Não por acaso, os falecidos da família desse senhor, antes de partir, pediram para serem enterrados no quilombo – até mesmo para os que não moravam mais no local, o sepultamento era ali realizado.

Nas memórias em questão, estão contidas dimensões específicas de um grupo, aspectos que são compreensíveis, muitas vezes, somente para os que fazem parte ou conhecem bem a cultura quilombola. Nessas falas, estão presentes percepções de mundo, formas sentimentais e expressões que traduzem a dimensão dos fatos ocorridos e dos seus impactos.

> *Foi "aloito[69]" para ter tudo formado.[...] O nosso paiol de milho ficava cheio até na "bica[70]", tinha produção de abóbora, é... como se diz?, era benção. Tinha futuro, benefício e liberdade. [...] Depois, daí pra cá, só "tropé[71]", sofrimento. Tem vez, fico meio "vareado[72]" com isso*. (Mariano - Pita Canudo)

Um exemplo, de quando a memória se torna *corpus* de análise é aquele em que a dimensão oral é condutora de signos. Além de externar uma informação, ela traz, contida nela, intensidade e elementos como valores, tradições e a cultura de grupo e de outros. Isso vai ao encontro do que Hampate Bá (2010, p. 167) afirma sobre a tradição oral para as comunidades africanas.

[69]Luta, briga, esforços imensuráveis para conquistar algo.
[70]Nesse sentido, significa "transbordar", até quase derramar.
[71]Inconstância, atribulações.
[72]No contexto, significa "confuso", "sem noção" e/ou "ruim de cabeça".

> Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo- nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África.

A narrativa que se apresenta a partir território remete, principalmente, a uma percepção de valores, ideias, significados de linguagem e cultura específicos. Sobre isso, Geertz (1988, p.) afirma:

> Um padrão, historicamente transmitido de significados incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas, por meio das quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atitudes acerca da vida.

A apropriação cultural, simbólica e material de certos elementos, pelos sujeitos, mesmo na condição de des-terriorializados que buscam se territorizar, produz uma identidade cultural a partir do território quilombola. As imbricações memória e oralidade, nesse contexto, produzem novas relações e uma nova percepção da terra reivindicada. A identidade se altera, buscando-se afirmar ou reafirmar o sentimento de pertença com o território. Segundo Haesbaert (2009),

> [...] toda identidade social é espacialmente construída, no sentido de ser produzida através do espaço, pois nenhuma relação social é a-espacial. Mas a referência central na sua elaboração e reprodução não obrigatoriamente é o território. Quando a referência central para a construção dessa identidade é o território, aí sim, você tem uma identidade territorial. (HAESBAERT, 2009, p. 170)

Na condição desterritorializados, consciente ou inconscientemente, vão se formando sentimentos relacionados ao território, até mesmo entre os que não viveram no lugar em questão. Isso reflete a carga simbólica e os significados veiculados pela oralidade sobre o quilombo. Essa construção não está dissociada dos aspectos políticos e econômicos que rementem ao território. A grande maioria dos descendentes, até os dias atuais, estão entre os que sofrem com as desigualdades raciais e econômicas que acometem a população negra; retornar para o território também significa reconstruir sonhos interrompidos.

Silva (2007), aludindo ao pensamento de Memmni (1973), salienta que certos valores, como os de refúgio, permitiram a muitos colonizados sobreviver às inúmeras tentativas de aniquilação a que foram sujeitos. Esses valores garantiram, por exemplo, que os africanos escravizados, arrancados de suas terras e de seus povos, constrangidos física e moralmente a empreender uma viagem sem retorno para uma terra completamente estranha, viessem a edificar e dar origem a outros povos e outras culturas: os africanos da diáspora.

Nesta pesquisa, a memória apresentada dos depoentes quilombolas e seus descendentes foi o testemunho da resistência, de vivências passadas que influenciam o presente, de tradições culturais e da formação de identidade de grupo. Ou seja, essas memórias são vivas e têm implicações sociais. Através dos depoimentos podemos perceber que os indivíduos alimentam um forte apego ao território quilombola. Lugares como a "loca", o córrego, as produções que se tinham através dos plantios diversificados. Como um dos entrevistados diz: nós tinha fartura. Assim, a memória da resistência, presente nos quilombos, parece ser a mediadora de processos. Por resistir ao tempo e as formas de expropriação, por carregar o território na memória. Dessa forma a comunidade e tudo que aconteceu, resiste aos processos de silenciamento.

Apesar do brutal projeto de desagregação que existe na região e que produziu uma distância geográfica e cultural do quilombo em relação ao resto da sociedade, os descendentes preservaram sentimentos de pertença ao território, solidificando uma identidade quilombola. A ideia da existência de uma descendência dos negros que se refugiaram no local é central para a formação dessa identicidade. Thomson (1997) observa essa imbricação da memória e da identidade. As reminiscências orais são, por isso, registros importantes para a análise. Segundo o autor (1997, p. 57, grifos do autor), "reminiscências são passados importantes que compomos para dar um sentido *mais satisfatório* à nossa vida, à medida que o tempo passa, e para que exista *maior consonância* entre identidades passadas e presentes".

5.4- Jagunços e grileiros: conflitos e violências na expulsão dos quilombolas

Oh fia, foi guerra!
Nós estava contra os homens que queria tomar a área.

As memórias dos entrevistados também revelam informações sobre o processo arbitrário de expulsão a que eles foram submetidos. Os relatos denunciam violência e

engendramento de roubo e grilagem de terras, tudo muito bem arquitetado. Há indícios de que os algozes estavam aparelhados pelo Estado, envolvidos em proximidades promiscuas com órgãos estatais e possuíam total liberdade para agir. Esse tipo de situação é histórica e se assemelha a tantos outros casos de disputas violentas e ilegais por terras no Brasil. Trata-se, de fato, de uma das características da organização da propriedade privada de terra e do latifúndio no país.

Sabe-se que a Lei de Terra possuía regras que não eram efetivadas quando se tratava da parcela menos privilegiada da população. As terras dessas pessoas nunca estiveram seguras e garantidas na prática, apesar dos dispositivos legais, de forma que, ao longo do tempo, "a violência exerceu-se fundamentalmente contra a população pobre do campo, os pequenos posseiros, agregados, ex-escravizados e índios" (SILVA, 2008, p. 22).

Embora tivessem um documento da propriedade, os moradores de Exu e Pita Canudos, por meio de suas memórias, falam amiúde de expulsão e roubo. As artimanhas utilizadas pelos invasores foram sem precedentes; eles aproveitavam-se das suas condições vantajosas, em decorrência do trânsito e do conhecimento do campo documental e cartorial e de suas brechas, ludibriando os descendentes quilombolas. Estes, por sua vez, lutavam como podiam, conduzidos pela boa fé e pela ética, e acabavam por cair nas armadilhas dessas pessoas. Inclusive, muitos, por não saberem ler e escrever, assinavam documentos, sem, obviamente, saberem do que se tratava:

> *Foi a Marinha, mulher de Jaime Castrillon, já falecido, que levou o advogado Dr. Ricardo Garcia, dizendo que ia ajudar Candinho fazendo o inventário das terras. Ele não fez nada. Não escriturou, não mediu e não fez nada. E faleceu. Mas antes, seus irmãos já tinham começado a entrar na terra, o Isaías Garcia, já falecido, era gerente do Banco do Brasil e depois o Luiz Carlos Garcia, que ainda 'tá lá dentro, criando gado e vendendo pedaços de terra para outros fazendeiros. Quando o Dr. Ricardo morreu, os irmãos tomaram conta da terra*[73].
>
> *O advogado Ricardo pegou o documento pra fazer o inventário e não fez. Foi ele que abriu caminho para os invasores, seus irmãos. A primeira coisa que o Isaías fez foi trancar a porteira. Se a gente quisesse sair ou entrar tinha que se humilhar para ele. Tudo pra dificultar a nossa vida lá, pois a gente só podia sair pra vender a nossa produção ou pra resolver algum problema na cidade, depois de implorar para ele*[74].

[73]Registro oral de Miguel. Encontrado no Parecer Técnico n.º 07/2015/6", CCR/AsperFolha 142 – desencadeado pela Procuradoria Geral da República - Câmara de Coordenação e Revisão - Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais Assessoria Pericial para levantamento antropológico e certificação de Pita Canudos.
[74]*Ibidem*.

A memória, nas falas acima citadas, informa acerca das formas de expropriação dos quilombos. Os indivíduos, quando provocados pela escuta, aludem a informações até então desconhecidas pela sociedade em geral, mas que estão vivas no contexto familiar. Conforme afirma Pollak (1989, p. 4),

> O longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais. Ao mesmo tempo, ela transmite cuidadosamente as lembranças dissidentes nas redes familiares e de amizades, esperando a hora da verdade e da redistribuição das cartas políticas e ideológicas.

As falas dão a dimensão das arbitrariedades. Algumas famílias atualmente se auto intitulam como proprietários das terras. Hoje, por exemplo, onde fica a Bocaina do Burracão e onde se encontra a Água Milagrosa, tornou-se um ponto turístico explorado pela família Castrillon, acima citada.

> Era bom, mas era duro. A gente andava muito a pé. Não tinha nem bicicleta. Eu morava perto da porteira. Fiava muito algodão pra fazer rede para dormir. Eu trabalhava em um alqueire. Tinha bananal, canavial e roça de arroz, feijão, milho, batata, banana. Criava galinha, porco, explorava produtos naturais e usava a água da mina. Sofremos muita violência psicológica, ameaças de expulsão. Um dia os invasores chegaram e abriram a porteira e colocaram o gado para destruir suas plantações e a cerca. Por isso, saímos de lá deixando tudo para trás — roças, animais, pomar com mangueira, laranja,, caju, limão, ponkan, abacaxi... Foi no dia 17 de fevereiro de 1992. Nunca me esqueço desse dia. Saí com meu marido, Mariano Silveira de Assunção, e meus sete filhos, sob ameaças de sermos presos por Isaías e Mário Garcia. Fizemos a mala e viemos a pé pra casa de parentes, de compadre. E fui trabalhar de doméstica[75].

Esses trechos dos relatos registados, confirmam a violência sistêmica, forçando a exclusão dos grupos sociais. Essas ocorrências de violência eram generalizadas, orquestradas enormemente, com pressões psicológicas, estrupo, ameaças de morte, assassinatos e encurralamento dos poucos que ficaram. Eles foram cercados ao redor do que restava das suas terras e impossibilitados de sair.

> *Meu avó João de Abreu, veio pra cá porque foi expulso por aquele dr. Ze Ricardo. Expulso nós viemos corrido pra cidade, nosso único bem era um caldeirão que trouxemos. Queimou tudo lá, a casa foi queimada. Daí meu vô ficou na cidade fazendo atendimento (religioso)* (Ana Maria – Comunidade Pita Canudo).

[75]Relato de Maria Carlinda. Registrado no Parecer Técnico n.º 07/2015/6" CCR/Asper (fls. 117-118), desencadeado pelo Procuradoria Geral da República - Câmara de Coordenação e Revisão - Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais Assessoria Pericial para levantamento antropológico e certificação de Pita Canudos.

O Sr. Candinho e seus filhos Antônio e Mariano foram os últimos a sair da terra. Eles resistiram às várias pressões e ameaças de mortes, mas acabaram por ceder, para não perderem a vida. Segundo Mariano, a briga pelo território já se arrastava há muito tempo, a disputa travada entre os quilombolas e outros que chegaram ao local se autodeclarando como donos. O primeiro a chegar desse modo foi Frederico. Vejamos as falas a seguir.

> *Eles queriam pôr a gente pra correr mesmo. Primeira coisa que eles fizeram. Esse tal de Frederico, foi um levantamento na área [...]. Pra quê? Pra entregar na mão desse povo fazendeiro... e depois foi pra Lacerda.*(Antomio – Comunidade Pita Canudo)

> *Mas depois teve o advogado, pra dividir a área da terra pra todos, pra não deixar nós sair... mas ele morreu, daí ficou o Armando* [advogado]. *Esse, em vez de olhar por nós, tirou o resto. Aí botaram pistoleiro, sabe? Continuou aquele sofrimento... e por último quem saiu foi eu e ele* [irmão do entrevistado]. *Mamãe chorava na cidade, todos eles, pensava que de repente podia chegar notícia que... "sumiu lá pro mato, galinha achou morto".* (Antonio – Comunidade Pita Canudo)

Em contextos semelhantes a esses, as pressões foram só aumentando. Algumas famílias haviam desistido da terra, amedrontadas pelas ameaças. Foram, então, contratados jagunços e pistoleiros para forçarem definitivamente a expulsão dos que ainda resistiam.

> *Oh fia, foi guerra! Nós estava contra os homens que queria tomar a área... foi eu e meu pai... Se eles encontrasse nós, ia ser guerra. Nós estava tudo preparado, armado. Mas não encontraram nós... Quando vieram no Bebedouro, nós não estava mais [...].* (Miguel – Comunidade Pita Canudo)

> *Nós estava trabalhando na loca. Nós fala "loca" onde ficava a roça, pé de mangueira. [...] Nós chegamos em casa, não achamos mais ninguém. Fomos os últimos a sai de lá. Chegamos lá em casa e cadê? Não tinha ninguém. Saíram corrido... Deixaram o Nequinha* [um primo]*, pra dizer que era para nós ir pra cidade. Esse já era umas 4 ou pra 5 horas da tarde. Mas que desgosto, que nós ficamos.* (Antonio – Comunidade Pita Canudo)

Um dos últimos descendentes diretos do fundador da comunidade a permanecer no local, o Sr. Candinho, tinha posse dos documentos da terra; documentos esses que foram entregues à sua filha Joana, hoje líder da Associação local, quando ela tinha cerca de 17 anos, altura em que foi para cidade estudar. Consciente dos problemas locais e do perigo de ter o documento, Joana, por precaução, escondeu-o por algum tempo. Quando foi trabalhar como doméstica na casa de uma senhora chamada Ana Bitencourt, que era juíza, comentou sobre os

problemas enfrentados pelos seus familiares e os conflitos com os grileiros. Essa senhora se propôs a ajudá-la.

> *Fomos juntas no cartório aqui da cidade e vi todos os documentos da terra, até o mapa, dentro de uma pasta preta. Mas logo depois essa senhora ficou doente e voltou com o marido, o médico Catulo Garuto Gato, para a sua cidade de Florianópolis. Isso foi em 1996.*[76]

Com a morte do Sr. Candinho, em 2001, sua filha Joana se propôs a procurar seus direitos, contratando advogados para realizar um inventário da terra de Pita Canudos, a partir dos documentos que tinha em mãos. Foi quando então que encontrou uma advogada chamada Cinara, que tinha ligação de parentesco com um dos invasores de terras em Pita Canudos. Por esse motivo, extraviou propositalmente os documentos.

> Entreguei o original da procuração pra ela, a certidão de óbito de meu pai e os documentos dos meus irmãos. Tudo original. Até que um dia voltei ao escritório dela e fiquei esperando um tempão ela me receber e nada dela aparecer. Até que a secretária me contou, na surdina, que ela não ia me receber. [...] Aí senti que tinha perdido e fui na OAB denunciar. A denúncia foi encaminhada pra OAB Cuiabá. Eu fui intimada umas três vezes pra comparecer lá. E eu ia lá com meu marido. Até me arrumaram uma advogada lá em Cuiabá, uma tal de Maria, me esqueci o nome todo dela. Só na última audiência eu não fui e eu já estava viúva. Ir sem meu marido era mais difícil. Aí larguei de mão. [77]

O conjunto desses testemunhos revelam conflitos que envolvem, os resquícios que continuam do coronelismo no campo, coadunado a ideia de extermínio a população negra. Conforme Fernandes (1978), a abolição por si mesma, não pôs fim às violência, agravou o processo de genocídio, intensificada nas áreas de vitalidade econômica, contexto social igualmente excludentes. “Depois o expôs a um extermínio moral e cultural, que teve sequelas econômicas e demográficas” (p. 21).

O processo vivido por essa comunidade foi bastante violento e dá conta da desagregação, da dispersão e da exclusão a que o povo quilombola foi sujeito, resultando em confinamento forçado dos seus integrantes em áreas urbanas. Alguns foram acolhidos na cidade pelos que se retiram primeiro do local; os que ficavam às margens da cidade não tinham um local definido para morar. Por meio dos registros das memórias, ficam evidentes as tramas que

[76]Relato de Joana - Registrado no Parecer Técnico n.º 07/2015/6" CCR/Asper - folha 139 – desencadeado pela Procuradoria Geral da República - Câmara de Coordenação e Revisão - Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais Assessoria Pericial para levantamento antropológico e certificação de Pita Canudo.

[77]Relato de Joana - Registrado no Parecer Técnico n.º 07/2015/6" CCR/Asper - folha 139 – desencadeado pela Procuradoria Geral da República - Câmara de Coordenação e Revisão - Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais Assessoria Pericial para levantamento antropológico e certificação de Pita Canudo.

foram gerando a expulsão dos quilombolas a partir de ações inconstitucionais e ilegalidades, resultando na des-territorialização de famílias inteiras. Muitos não conseguiam se distanciar do local e devido à sua enraizada cultura agrária; eles se sujeitaram com o tempo a trabalhar em fazendas constituídas dentro do quilombo ou nas proximidades.

Dois dos descendentes quilombolas arrendaram uma terra no entorno do quilombo, alegando que não conseguiam se distanciar de Pita Canudos. Eles afirmam não saber e não gostar de fazer outra coisa além do trabalho com à terra:

> *Aí chegamos lá [à cidade]. Minha mãe estava alugando uma casa. Nós tão revoltado, eu e ele. O que nós vamos arrumar aqui na cidade? Eu não tenho leitura, não sou pedreiro... Aí o que acontece?... Falando verdade, ficou uma cadência assim, de ir pra terra. Sem terra, não dava. Aí esse [aponta para o irmão] arrendou isso aqui. Sou um braço direito dele aqui, ele arrenda aqui. Eu não tenho nada aqui.* (Antonio – Comunidade Pita Canudo)

Essa informação apresenta os desdobramentos da exclusão dos quilombolas, a partir de sua expulsão do território. Eles passaram de donos da terra a meeiros[78], alugando uma parte do território. Que na verdade integra o quilombo. Outros indivíduos, de donos, passaram a ser empregados em algumas fazendas sobrepostas ao quilombo. Essas situações são exemplos clássicos de como foram se configurando as expropriações e apropriações criminosas de terras no local.

Pode-se dizer que o processo de expulsão dos quilombolas fortalece o ciclo de formação de lugares periféricos na cidade, que passam a ser ocupados pela maioria desses grupos de negros. No caso das mulheres, elas começaram a trabalhar como empregadas domésticas. Como os homens que não conseguiam se adaptar aos trabalhos da cidade, eles procuravam trabalhos em fazendas diversas, aceitando também subempregos. O trabalho no quilombo era duro, mas, por outro lado, essas pessoas eram donas de si e de suas terras, podendo definir como e quando trabalhar. Eles podiam ainda praticar o comércio com a venda de seus produtos na cidade. Isso foi brutalmente negado.

5.5 – Conhecimentos africanos na produção de material quilombola

A vida no quilombo envolve uma série de conhecimentos variados, relacionados às práticas do cotidiano e à luta pela sobrevivência. Esses conhecimentos envolvem técnicas de

[78]São arrendatários, que por meio de um contrato formal trabalham na terra e pagam ao dono uma porcentagem previamente estipulada sobre tudo que é produzido pelo meeiro.

plantio, construção de casas, conhecimentos tecnológicos de produção de cal (havia no passado 18 fornos, pelos quais cada família era responsável) e plantação de fumo. Cal e fumo constituíam os principais produtos que abasteciam a cidade de Cáceres – conforme depoimentos das construções da cidade, inúmeros empreendimentos foram produzidos com a cal do quilombo. Além disso, abasteciam o comércio com outras produções, como rapadura e produtos como abóbora, mandioca e farinha, entre outros.

5.6 - As festas de santos no quilombo

A comunidade de Pita Canudo é marcada por práticas culturais que envolvem reelaborações negras híbridas. Isso está presente nos hábitos e nos costumes e ainda nas experiências de um catolicismo negro e nas vivências religiosas afro-brasileiras. A oralidade é um condutor de ensinamentos e transmissor da história e da cultura do quilombo, presentes nas práticas de seus descendentes. Lembro-me, por exemplo, de minha avó, que não sabia ler ou escrever, mas que realizava todas as rezas cantadas que integram a ladainha[79].

As festas de santos constituem um reflexo dessa dimensão religiosa e eram práticas repassadas oralmente de geração em geração.

> *Era união... O povo do lugar, só parentada, a irmandade que fazia festa. Tinha São João, São Pedro, São Benedito, Santa Catarina, era tudo quanto é tipo de santo. Chegava um mês era meu, chegava três meses um outro fazia festa, uns quatro mês* [depois] *outro fazia festa. A dança era siriri, são Gonçalo, toca de bandolim, violão, sanfona, era a brincadeira da festa. Era fartura. Tinha almoço matava, duas, três vacas. Doce fazia de cana, mamão, batata, banana, tudo com leite, fazia abóbora*. (Joana – Comunidade Pita Canudo)

As devoções a santos católicos, com as repetições de ladainhas e festejos que movimentavam a comunidade, constituem outra prática repassada de geração em geração. Além do componente religioso, elas também envolvem práticas de sociabilidades e a ritualização de antigos aprendizados culturais na comunidade.

> *Tocava viola de cocho, feita em tronco de madeira macio e inteiriço. A caixa era escavada e tinha cinco cordas feitas com tripas de animais. Antônio, filho de Cândido, é ainda um grande cantador. Havia também a bruaca, um tambor*

[79]São as rezas com base em latim, possivelmente usuais nos antigos procedimentos da missa, que passam a ser utilizadas nas festas de santo, constituindo a primeira reza, antecedendo a reza cantada do santo que se deseja homenagear.

> *com couro de boi e o ganzá, de madeira com sementes dentro. Tinha também o ganzá, feito de taquara, com umas rachaduras, tipo reco-reco*[80]. (Antonio Pita Canudo)

Hoje, é certo que são poucos os que promovem tais festas na comunidade, mas elas não foram totalmente extintas e ainda estão presentes nas práticas culturais de algumas famílias, como mostra a oralidade a seguir transcrita.

> *Eu ainda faço a festa de santo. Teve uma vez até parou de ser feita a festa. Mas daí eu senti que não 'tava certo. Comecei de pouco a pouco juntar dinheiro, falei pras criança que eu ia fazer a festa e não parei mais.* (Florentina – Pita Canudo)

A figura a seguir mostra um altar, registro feito na casa de uma família quilombola de Pita Canudo. Mais uma vez, temos a presença de várias réplicas de santos do Catolicismo, entre os quais Nossa Senhora de Aparecida, e terços.

Figura 31 - Altar de santo na Comunidade de Pita Canudo



Fonte: Arquivo fotográfico da pesquisadora.

Os festejos religiosos eram apoiados pelas "Irmandades", grupo de pessoas responsáveis por organizar os festejos dos santos. Os ritos das festas compreendiam a realização

[80]Registro Oral Registro Oral de Miguel Registrado no Parecer Técnico N. 07/2015/6" CCR/Asper Folha 1121 – desencadeado pelo Procuradoria Geral da República - Câmara de Coordenação e Revisão - Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais Assessoria Pericial para levantamento antropológico e certificação de Pita Canudos.

de rezas, além do cururu, que envolvia a louvação e o ofertório simbólico de um reinado para o santo festejado. O siriri compreendia a parte das danças, da convivência e da diversão.

O cururu é o elemento ritualístico que diz respeito a um reinado pensado para o santo homenageado. Essa prática envolve que sejam desempenhados papéis específicos na estrutura organizacional da festa, tais como o de rei e rainha, juiz e juíza perpétua, juiz de ramos, capitão de mastro e alferes da bandeira. Segundo Corrêa e Borges (2010),

> [Nessas festas] Cada personagem possui uma função específica. O rei e a rainha organizam a festa e levam o santo, o capitão do mastro confecciona e coloca o mastro além de carregar a coroa, o alferes da bandeira carrega a bandeira e o casal de juízes transporta os outros santos, as velas e as flores que adornam o altar. O festeiro organiza um altar dentro de sua própria casa ou no quintal [...]. (CORRÊA; BORGES, 2010, p. 328)

Esse grupo, com o festeiro (dono da casa e promotor da festa), é responsável pela organização antes e durante o evento. A incumbência era também a de angariar recursos financeiros. O rei e a rainha são os responsáveis pela alimentação, sendo a rainha incumbida da ornamentação da coroa e de outros preparativos, com o dono e/ou dona da casa, que são os responsáveis por garantir o acontecimento da celebração de modo geral. São servidos de doces a biscoitos e bolos. Os donos também estão incumbidos de criarem a dinâmica das atividades da festa e chamar para o *muxirum*[81] (mutirão), necessário para a organização acontecer de acordo com o planejado. O juiz, principalmente, é responsável por grande parte da alimentação. Ele é incumbido de providenciar a carne de boi e de outros animais. À juíza e ao juiz de ramos cabe a responsabilidade da ornamentação da casa e o preparo de outras comidas. O alferes da bandeira, no que lhe concerne, possui a atribuição de cuidar e ornamentar a bandeira com a imagem do santo de devoção. Ele auxilia também com as comidas e bebidas para os convidados.

O capitão do mastro responsabiliza-se pela retirada do mastro[82] do mato. Trata-se de uma madeira resistente e alta, que é ornamentada para louvor aos santos. O capitão também ajuda com as bebidas, normalmente artesanais, como licores de frutas da época, e cachaça. Em algumas festas, servia-se uma bebida típica denominada de "aluá", que consistia no milho-

[81]Muxirum sempre foi uma das práticas

[82]Essa prática de retirada e arrumação do mastro constitui o primeiro ato de realização da festa; trata-se da saudação ao santo. Ao fincar o mastro no chão, estabelece-se o início da obrigação do festeiro e o aparato de reinados do santo. Normalmente, a retirada do mastro começa cedo, quando são entoadas cantigas de cururu. Traz-se a imagem do santo pelas mãos do promesseiro, o devoto do santo. Acompanhado de saudações ao santo e de fogos, o mastro já ornamentado é levantado e fixado no chão, sendo a bandeira do santo afixada no alto. Passada a festa, esse mesmo procedimento é realizado para descer o mastro, com outros rituais de cantigas e rezas. Somente aí se encerra o evento.

torrado e moído adoçado com canela e açúcar. O curioso é que, nas religiões de matriz africana, como o Candomblé, existe uma bebida de nome semelhante, "aruá", feita com gengibre ralado, rapadura para adoçar e água. Essa bebida é utilizada em alguns rituais e servida nas festas de Erês.

Fazem ainda parte da organização o Capelão ou a Capeloa. Eles são os tiradores de reza e têm a função de realizar as rezas, conhecidas como ladainhas. Com estrofes de rezas cantadas, as ladainhas exaltam os predicados dos santos, seus atos de fé e seus milagres, e incluem também as súplicas dos devotos. Há ainda a presença dos tocadores e animadores do cururu, do siriri e São Gonçalo, dança e reza cantada especificamente para o santo de mesmo nome. Com instrumentos musicais e cantigas tradicionais específicas, tocadas em frente ao altar, os santos eram exaltados. O siriri é uma extensão da comemoração ao santo e, sendo um folguedo, não é realizado em frente ao altar. Corrêa e Borges (2010) afirmam que se trata de uma reminiscência religiosa, em razão da devoção dos brincantes. Trata-se de uma prática voltada para o divertimento em festas de casamento, batizados, aniversários, durante o carnaval e em outras épocas do ano.

Ambas (cururu e siriri) possuem correlação com a dimensão religiosa das festas de santos, celebrações nas quais se misturam o sagrado com o folguedo. Os instrumentos musicais principais para a dança do cururu, executada, particularmente, pelos homens, são a viola de cocho e um instrumento conhecido como ganzá. No siriri, o instrumento musical principal é o mocho, um arremedo de banqueta coberta com couro curtido de boi ou somente a pele inteira enrolada do boi.

Essas são as atividades que reúnem as cantorias e as danças de teor mais religioso. O siriri é a dança mais voltada para a diversão dos devotos. Ritmada ao som, principalmente, de um instrumento de percussão, que antigamente consistia em um rolo de couro de boi denominado de "bruaca", essa dança é embalada por uma percussão com duas varetas, que dá o ritmo aos dançarinos. O instrumento utilizado se assemelha a uma forma rudimentar de atabaque, instrumento musical sagrado nas religiões afro-brasileiras. Outro aspecto interessante é que a dança do siriri é similar à dança do tambor de crioula[83] do Maranhão.

[83]O tambor de crioula é uma dança ao som de um instrumento de percussão/tambor. "É uma manifestação afro-brasileira que surgiu exclusivamente no Maranhão, embora tenha muitas semelhanças com outras manifestações folclóricas do Brasil. Os tambores são feitos de troncos de árvore, que podem ser principalmente da madeira angelim ou faveira, são escavados por dentro e, na cobertura, há um couro de boi ou veado no lugar onde as mãos realizam a batucada. O tambor de crioula pode acontecer durante o ano todo em um amplo território maranhense, mas principalmente durante os festejos do carnaval, do São João (em junho e julho) [...] e no mês de agosto, nos festejos em comemoração ao dia de São Benedito, santo negro considerado protetor dessa brincadeira e de muitas outras manifestações afro existentes no país" (MAGALHAES, 2012, p. 6).

A festa da Irmandade é, portanto, uma atividade coletiva para celebração dos santos. No decorrer de um ano, várias comemorações eram organizadas e havia tarefas específicas entre os festeiros, que colaboram financeiramente com a compra de gêneros alimentícios e das bebidas a serem servidas aos participantes. Amigos, festeiros e outros convidados participavam das atividades de "muxirum" (mutirão), relacionadas à preparação da casa e à produção de doces, bolos, linguiças e demais alimentos que seriam servidos.

Algumas das famílias de Pita Canudo, quando ainda no quilombo, realizavam festejos em honra de santos como São Gonçalo, São Benedito, São Luiz, entre outros. A religiosidade popular quilombola acabou incorporando contribuições culturais de negros, deixando se influenciar pela dimensão religiosa africana ou afro-religiosa, dando expressão a um hibridismo religioso. Atualmente, como já dissemos, as festas foram descontinuadas e acontecem com bem menos frequência.

De certo modo, essas festas de Irmandade assemelham-se à dos grupos de Irmandades Negras Católicas ou Confrarias de Cor[84], que, historicamente, no período da escravidão, constituíram um espaço importante de aglutinação e solidariedade entre os membros da comunidade. Nas experiências e práticas de africanos e afro-brasileiros, além de se legitimarem como práticas religiosas, essas festas serviam para organizar, entre os negros, a compra de liberdade, na busca de inserção social.

Segundo Reis (1996), as irmandades tiveram um papel importante na recriação de identidades étnicas africanas. Essas instituições agregavam os negros de maneira mais ou menos autônoma, com as confrarias ou irmandades religiosas e a com devoção a santos católicos. Havia um espírito de mútua ajuda e os associados contribuíam com taxas anuais. Em troca, tinham assistência em diversas ocasiões, como com funerais.

> Os dirigentes máximos das irmandades eram chamados de juízes**,** provedores ou outros termos que variavam regionalmente. Os escrivães e tesoureiros também detinham grande poder. Eram esses os principais cargos da *mesa*, como se chamava o corpo dirigente das irmandades. Outros membros se encarregavam da organização de festas e funerais, coleta de esmolas, assistência aos doentes, administração da capela e do culto divino. [...] A irmandade era uma espécie de família ritual, em que africanos desenraizados de suas terras viviam e morriam solidariamente. Idealizadas pelos brancos como um mecanismo de domesticação do espírito africano, através da

[84]As Irmandades Negras eram "dedicadas à devoção de santos católicos. Elas funcionavam como sociedades de ajuda mútua. Seus associados contribuíam com joias de entrada e taxas anuais, recebendo em troca assistência quando doentes, quando presos, quando famintos ou quando mortos" (REIS, 1996, p. 10).

> africanização da religião dos senhores, elas vieram a constituir um instrumento de identidade e solidariedade coletivas. (REIS, 1996, p. 10)

Conforma já afirmamos, segundo Reis (1996), as Irmandades Negras ou Confrarias de Cor foram instituições do período colonial, integradas por negros que tinham uma relativa autonomia e na qual se desenvolviam atividades religiosas e de ajuda mútua. Em relação às já referidas festas realizadas pelas famílias quilombolas, nelas, os santos assumiram dimensões culturais negras incorporando novos significados às celebrações, principalmente aproximando os participantes das realidades das populações negras. Nesse contexto, reelaborações culturais religiosas vão sendo aculturadas – por exemplo, o ato de "bater cabeça para o santo" no altar[85]. Trata-se de práticas dimensões simbólicas de rearranjo cultual religioso negro.

Um refrão de uma cantiga, entoado ao final de todos as rezas de santos, é exemplo desses indícios de um Catolicismo negro. Essa circularidade de vivências negras no Catolicismo deixa claro o carácter multívoco das influências nas formas de percepção do sagrado tradicional.

No refrão da referida cantiga, a seguir reproduzida, está claro esse hibridismo religioso. Ele afirma a espiritualidade e/ou sentimento de irmandade presente na atividade religiosa. O cântico é entoado ao final de qualquer reza de santo; após isso, os participantes dirigem-se até o altar e saúdam o santo, batendo a cabeça no altar.

Chega, chega meus irmãos
Chega toda a irmandade,
Vamos nós, todos beijar
A Santíssima Trindade!

O "bater a cabeça" para o santo está também muito presente nas festas de santos nos redutos tradicionais, a exemplo dos quilombos. Da mesma forma, essa prática é encontrada em outros contextos, como nas religiões afro-brasileiras. A diferença é que, nas festas de santos, bate-se cabeça, efetivamente, para santos católicos; no contexto das religiões de matriz africana, como o Candomblé, bate-se cabeça para os orixás, as divindades africanas.

Uma circularidade cultural pode ser aqui identificada. A dimensão da Irmandade Negra dialoga com a organização das festas. Os elementos culturais negros estão metamorfoseados em práticas religiosas encontradas nas festas de santo católicos de grupos

[85]Bater cabeça é uma expressão muito utilizada nas religiões afro-brasileira. Já nas festas de santo tradicionais, é o ato de dirigir-se até o altar, bater a cabeça para o santo festejado, em sinal de respeito, humildade e pedindo proteção. Normalmente após a reza conduzida pelo Capelão ou Capeloa, finaliza-se com um cântico em que todos são convidados fazer reverência ao santo, o que invariavelmente é realizado com o ato de bater cabeça para o santo.

tradicionais, como o quilombo e os terreiros de Candomblé. Ainda que com modificações, pode-se perceber isso no ato de bater cabeça, praticados nos dois espaços, e nas bebidas aluá (servida nas festas de santo) aruá (utilizada nos rituais de Candomblé).

Essa circularidade está empregada aqui na compreensão dos aspectos similares em que elementos culturais transitam em uma realidade e outra, no caso em grupos de indivíduos com culturas mais ou menos semelhantes.

Ginzburg (2007) trata da circularidade entre culturas, com reflexões sobre as relações de cultura das classes populares e a dominante, aventando como os aspectos desta última, foram verificáveis, no conhecimento e discurso de um indivíduo da cultura dita popular, sem necessariamente desfazer as crenças e valores da sua cultura de origem. O autor faz sua análise através de um evento em que um camponês se contrapõe aos seus inquisidores da igreja, utilizando-se dos conhecimentos da cultura do grupo hegemônico.

> A Reforma lhe deu audácia para comunicar o que pensava ao padre do vilarejo, conterrâneos, inquisidores - mesmo não tendo conseguido dizer tudo diante do papa, dos cardeais e dos príncipes, como queria. *As r*upturas gigantescas determinadas pelo fim do monopó1io dos letrados sobre a cultura escrita e do monopólio dos clérigos sobre as questões religiosas haviam criado uma situação nova, potencialmente explosiva. Mas a convergência entre as aspirações de urna parte da alta cultura e as da cultura popular [...]Com a Contra-Reforma (e paralelamente com a consolidação das igrejas protestantes) iniciara-se uma era marcada pelo enrijecimento hierárquico, pela doutrinação paternalista das massas, pela extinção da cultura popular, pela marginalização mais ou menos violenta das minorias e dos grupos dissidentes [...] (GINZBURG, 2007, p. 25-26)

As contribuições negras no grupo social deve ser sempre consideradas, sem observar a diversidade de interlocução ou novas formas de sociabilidades ocorridas com culturas diferentes. Mintz e Prince (2003) em seus estudos, salienta a natureza móvel afro-americana em que as resistências negras no período escravocrata estavam dentro de um contexto de relações desiguais, com uma heterogeneidade cultural, forçando a negociações e novas formas de sociabilidades. A cultura negra na diáspora, ao mesmo tempo que assimilava outras culturas, era introduzida as inovações trazidas pelos africanos recém chegados. Os afro-americanos, "desde o começo teve compromisso com o desenvolvimento de uma nova cultura, em determinado lugar incluiu a expectativa de um dinamismo contínuo de mudança, elaboração e criatividade" (p.76).

É possível também que as dimensões culturais e simbólicas das festas de santos, misturados ou com empréstimos das práticas das Irmandades Negras, tenham se imiscuído às

hoje conhecidas festas de santos, percebidas como manifestações populares, observáveis nas práticas religiosas de outros grupos espalhados nas antigas cidades, a exemplo de Cáceres.

Outras similaridades presentes que relacionam com outras dimensões da cultura negra como, por exemplo, a cantiga abaixo, executada após as rezas de santo quando se realiza a dança de São Gonçalo. Momento em que vira um alegre folguedo, no que os dançantes dão "bundada" (empurram uns aos outros com as nádegas), se assemelhando a umbigada[86]

Bendita sejais,
Que nasceu das flores belas
É no céu
É na terra,
Bendita sejais!
É no céu
É na terra,
Bendita sejais!
Ora bumba de fogo
Ora bumba!
Ora bumba de fogo, ora bumba!

O cururu e o siriri integram as práticas culturais de quase todos os quilombos da baixada cuiabana e de Cáceres. Os instrumentos específicos utilizados nessas manifestações culturais são reconhecidos pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) como patrimônio imaterial integrante da cultura popular mato-grossense. No Decreto n.º 3.551/ 2000, que dispõe sobre o "Modo de Fazer Viola-de-Cocho", encontra-se a seguinte observação sobre os referidos instrumentos:

> A Viola-de-Cocho é elemento presente e indispensável em várias manifestações e expressões da cultura popular dessa região[...] e em festas religiosas tradicionais realizadas por devotos associados em irmandades, citadas e descritas no processo. Destaca-se, no entanto, como instrumento integrante do complexo musical, coreográfico e poético do cururu e do siriri, juntamente com o ganzá (reco-reco de taquara) e *o tamborim ou mocho (banco cujo assento de couro é percutido com baquetas de madeira),* cultivado por segmentos das camadas populares como diversão ou devoção a santos católicos. (Grifos meus)

Hoje, essas festas são identificadas comumente como "festas religiosas de cunho cultural e popular" de Mato Grosso. Elas possuem especificidades culturais e são encontradas

[86]pancada com o umbigo que o dançarino solista dá naquele que o vai substituir, nas danças de roda trazidas pelos escravos bantos; coreografia presente em várias danças folclóricas brasileiras que consiste numa aproximação dos umbigos dos executantes; tunga. Dicionário google: https://www.google.com.br/search?hl=pt-BR&q=Dicion%C3%A1rio#dobs=umbigada

nos quilombos, em comunidades e/ou famílias negras, tanto no campo como na cidade. Conforme dissemos, são reelaborações negras resultantes do contato com o catolicismo.

Reis (1996), ao tratar sobre irmandades negras, analisou em alguns documentos o episódio de negros escravizados de um engenho, que, munidos de atabaques, foram para a vila celebrar as festividades, no fundo de uma capela. Isso ocorreu em 1808, em Salvador e, para o autor, o episódio permite aprender algumas lições sobre a escravização. Houve confrontos com a liderança da igreja, que tentou impedir o festejo, e divergências com brancos, que questionavam a realização da festividade; houve ainda confrontos entre os próprios negros. O registro, além da significativa habilidade de mobilização e organização para uma festa, revelou os subsídios materiais e simbólicos acionados pelos negros, que envolveram escravos do campo e da cidade. O episódio sugere ainda uma significativa conquista de espaço de barganha, no contexto de escravidão, de que não ficaram excluídos os escravos rurais. Reis afirma ainda o seguinte sobre esse episódio:

> O incidente também mostra como os escravos aproveitavam as celebrações do calendário cultural dos senhores para praticarem suas próprias tradições culturais, entre as quais a tradição, frequentemente reinventada, de se organizarem segundo a origem étnica. [...] Os angolas, seguidos dos crioulos, foram os mais antigos devotos de Nossa Senhora do Rosário na Bahia. Em torno da devoção a essa santa foram organizadas diversas irmandades e levantados vários templos. [...] No interior das irmandades, dedicadas a diversos santos católicos, africanos de diversas nações, além de crioulos e pardos, desenvolveram práticas e enfrentaram situações semelhantes às suscitadas pelos acontecimentos de 1808 no Recôncavo baiano. (REIS, 1996, p. 9)

Portanto, o episódio serve para refletir, extrapolando para outros contextos, as complexas relações culturais negras e a presença do Catolicismo nas práticas religiosas dos negros e o sincretismo. As especificidades simbólicas culturais negras, nas festas de santo, se estenderam para núcleos das camadas populares nas antigas cidades, impactadas pela chegada sucessiva de contingentes negros no período da escravidão.

É importante refletir sobre as festas que aconteciam e ainda ocorre como processos importantes que une sociabilidade e ritualização de fé sincretizadas. Moura (1997) ao tratar sobre as festas nos quilombos, observa que as práticas religiosas, são inseparáveis das festas, revelando uma dinâmica cultural, observáveis em todas as comunidades negras rurais. A significação da fé nas comunidades quilombolas, possui uma maneira mestiça de ser, miscigenando elementos católicos e africanos. A festa compreende um ritual do modo de vida dessas comunidades e sua organização social.

5.7 - Os saberes tradicionais quilombolas: as formas de plantios e afazeres do cotidiano

A ação do ser humano sobre a natureza envolve aprendizagens referentes aos usos dos recursos naturais. Isso se dá através de uma mediação de saberes sobre o ambiente e os conhecimentos acumulados e reelaborados pelos grupos sociais, em um processo que envolve luta por sobrevivência em um dado território. Segundo Santos (2006, p. 53),

> As ações resultam de necessidades, naturais ou criadas. Essas necessidades: materiais, imateriais, econômicas, sociais, culturais, morais, afetivas, é que conduzem os homens a agir e levam a funções. Essas funções, de uma forma ou de outra, vão desembocar nos objetos. Realizadas através de formas sociais, elas próprias conduzem à criação e ao uso de objetos, formas geográficas.

Normalmente, o campo, onde se encontra a maioria dos quilombolas, é percebido sem considerar as diversidades étnico-culturais e raciais que compõem esse território. Os fatores históricos dessa diversidade e seus conhecimentos tradicionais no uso e manejo da terra possuem uma riqueza que não pode ser ignorada.

Isso vale também para as comunidades quilombolas que compõem a região serrana de Cáceres, ao longo da BR-343. Historicamente invisibilizados, só apenas recentemente esses grupos se reconhecem como remanescentes de quilombos. Eles são normalmente vistos como grupos tradicionais, do campo, e em suas práticas culturais verificam-se também uma ascendência exclusiva indígena.

> O camponês não tem só uma 'cara', uma cor e um vocabulário, ele se mostra bem mais diverso e complexo. Esta constatação vem fazendo com que velhas formas de se analisar os camponeses e seus múltiplos arranjos no campo sejam revistos. As populações tradicionais vêm reafirmando sua identidade camponesa por meio da organização política e das ações articuladas com base em sua etnia. (FIDELIS, 2011, p. 56)

Nesta pesquisa, os entrevistados revelaram suas memórias sobre as produções agrícolas, que remontam à época de quando estavam no território. A agricultura era uma prática coletiva, voltada para a sobrevivência e para o uso cultural da terra. Essas comunidades se organizam em sistemas sociais caracterizados como "irmandades", o que se reflete nas práticas religiosas, nas técnicas e no plantio todo voltado para a coletividade. Vejamos as narrativas a seguir.

> *Fazia roça, grande. Primeiro descoivarava pra poder plantar. Todo mundo ia pra ajudar. [...] Eu comecei a trabalhar com sete anos. Eu lembro até o lugar onde papai me colocou pra plantar arroz. Era um lugar até de vazante* [descreve desenhando no chão]. *Então naquele vazante podia plantar em agosto.* (Ambrósio – Comunidade Pita Canudo)

> *Quando nós ia pra festa de São Luiz ali no Bebedouro, na mesma área nossa de Pita Canudos, já tinha que tá plantado... aí, quando passava dia 23, 25, dava aquele pé d'água... Papai falava: "oh! meu arroz vai nascer bonito". Quando passava daí cinco, seis dias ele ia lá e o arroz estava tudo brotado!*(Antonio – Comunidade Pita Canudo)

No quilombo, à terra sempre foi percebida como bem de todos, sendo o lugar para criar e educar os filhos. A produção agrícola compreende as experiências do grupo com a região, marcadas pela produção de sentidos diversos. Havia um espírito acolhedor e os que procuravam o lugar para se estruturarem encontravam abrigo em um pedaço de terra para plantar pelo tempo que pretendessem ficar.

O plantio era tradicional. Utilizava-se a técnica de coivara, conhecida também como "roça de toco", um método utilizado por muitas comunidades tradicionais, como indígenas e quilombolas, que consiste na derrubada da mata e na sua queima após secar. As cinzas são transformadas em um substrato de adubo para a realização do plantio e, a isso, segue-se um processo itinerante de roça, para permitir o período necessário para à terra se recompor.

Segundo Siminski e Fantini (2007, p. 690-691), "esse modelo é descrito por diversos autores e ocorre de modo semelhante em diferentes partes do mundo, é uma das formas mais antigas e relevantes de intervenção humana no meio ambiente". Entre as estratégias de subsistência, estão também as atividades de produção, de cultivo extrativista e da pequena criação de animais para alimento da família. É o que mostra a fala a seguir:

> *Tinha plantação e criação de animais. Tinha arroz feijão, milho, mandiocal... Eu toda vida mexi com lavoura. Tinha umas cabeça de gado. Nós vivia do nosso alimento, não comia nada de fora, tudo era produzido ali, até açúcar nós fazia ali. Plantava muito fumo de rolo [...]. Socava arroz no pilão, comia arroz na hora, matava um franco pronto... A tuia ficava cheio de arroz com casca. O nosso paiol de milho ficava cheio até na bica, tinha produção de abóbora... É como se diz: era benção! Tinha futuro, beneficio e liberdade, conforto... Depois, daí pra cá só, "tropé" e sofrimento*. (Mariano – Comunidade Pita Canudo)

A memória acima, além de informar sobre as produções agrícolas da comunidade, estabelece dois tempos: um, antes dos problemas relacionados à posse da terra, e outro depois disso. Há um pré e pós-esbulho, portanto. Os quilombolas, particularmente os mais velhos, possuem uma cultura agrária muito forte, e isso deixou marcas profundas. Há, por outro lado, uma clara consciência da precária situação econômica do grupo, o que torna a vida na cidade mais atrativa. A economia tem estado também baseada em pequenos comércios das produções de fumo, banana, mandioca, rapadura, farinha e outros produtos:

> *E vendia na cidade, cada rolo de 50 metros. Vendia rapadura, enrolava na folha da banana, encaixotava e levava. Mandioca, banana também era vendido.* (Miguel – Comunidade Pita Canudo)

Resulta desse processo de lida com a terra a produção de bens a partir da natureza. As formas de uso dos recursos naturais, mobilizam conhecimentos técnicos prévios, reelaborados com experiências novas e em contato com outros grupos sociais. Dessa forma, esses conhecimentos são compartilhados e estendidos, estruturando o controle e a utilização da terra, para a subsistência do grupo e para a produção econômica.

Para as atividades agrícolas, com o tempo, alguns instrumentos foram sendo produzidos para melhorar o trabalho no quilombo. No córrego, havia um monjolo, que era utilizado para a produção de farinha de milho, bem como para outras atividades, como a produção do arroz.

> *Naquela época, meu pai falava meu filho, ele contou pra mim: "essa área aqui, meu filho". Onde 'tá esse marco, não tinha água. E a cabeceira era lá... Então, ia crescendo a família, tinha que fazer uma área grande. Aí, precisava de formação dessa aérea. Então como que faz? Fazer a margem, põe o rio pra frente; então, arrastou corrente naquela época, pra recolher água do bebedouro, uma vertente de água que é uma beleza, aquela ali pode falar que é água mineral mesmo.*(Antonio – Comunidade Pita Canudo)

A engenhosidade do grupo interferiu na paisagem. Mudanças na margem do riacho para ficasse mais próximo da comunidade evidenciam técnicas e conhecimentos geográficos e hídricos. Trata-se de uma mostra das formas físicas, sociológicas, históricas e culturais de relacionar, influenciar e ser influenciado no meio ambiente.

> *Lá no Pita Canudo, tudo era utilizado da terra. Olha, pra lavar vasilha, a gente usava folha de lixeira. Tinha frutinha no mato que mamãe conhecia, ela espumava. Nós, misturava ela e lavava as vasilha.* (Ana Maria- Pita Canudo)

Existe uma dinâmica própria na criação e na transformação das coisas pelos grupos sociais. É uma manifestação do exercício dialético do ser humano que envolve a produção de objetos; entende-se que a base dessa transformação está no meio ambiente. Segundo Aguessy (1980), deve-se observar atentamente essas ações: elas envolvem uma troca entre o meio ambiente e o intelecto. A transformação do meio ambiente ocorre, segundo o autor (1980, p. 96) "pelas produções do intelecto na reapropriação do intelecto transformado pelo meio

ambiente, incluindo, eventualmente, as mudanças que implicam os contatos com outras sociedades"

5.8- Conhecimentos ancestrais: a produção de cal

A produção de cal alavancou, por um certo período, o desenvolvimento de autonomia econômica de Pita Canudos e desencadeou uma microeconomia no quilombo. Essa produção mobilizou os conhecimentos tradicionais do grupo.

> *Essa área aí tem 18 forno* [para a cal]*, cada um cuidava o seu, um queimava, um queria, outro não queria, cada um tinha o seu... todos fazia [*sic*] o cal. Quem não tinha trabalhava comigo, eu pagava ele.*(Antonio – Comunidade Pita Canudo)

Essa tradição, a que a fala acima alude, aponta para um conhecimento transmitido por meio da oralidade aos fundadores do quilombo: a produção de cal. Segundo as narrativas, antes do processo de expulsão do território, houve um período significativo de melhoria econômica das famílias, precisamente fruto da produção e comercialização do produto em questão. Todos os núcleos familiares tinham um forno específico para a queima da cal. Indagados sobre como foi que a comunidade aprendeu a técnica, os entrevistados fazem referência aos maios velhos: "Meu pai já fazia; nascemos e já tinha tudo", afirma um morador. As figuras a seguir mostram os antigos fornos para a queima da cal.

Figura 29 - Antigo forno para a queima da cal



Fonte: Arquivo fotográfico da autora.

Não há uma precisão sobre quando a técnica de queima da cal começou a ser utilizada pelos quilombolas. É possível que os antigos negros já tivessem esse conhecimento e que o

tenham passado para seus filhos e assim sucessivamente. Somente mais tarde, a produção começou a ser utilizada em maior escala, com intenção financeira, tornando-se, dessa forma, uma fonte econômica importante tanto para o quilombo como para o município de Cáceres.

> *Mas tinha* [sic] *o cal. Era uma produção que criou Cáceres. Aquela catedral que 'tá lá, não tem* [sic] *um cal de fora. Nos levava caminhão cheinho de cal, era granel, a gente media no latão de querosene. Duas latas era um alqueire, queimava a pedra... Então, o pedreiro falava: "eu preciso de tanto alqueire". Era um recurso muito bom. Aqui era tudo que comprava, prefeitura, comprava de fornada. Então, era desse jeito.* (Fonte Oral 1 – Comunidade Pita Canudo)

Mesmo em termos históricos mais amplos, é difícil datar a exata origem da técnica da cal. Há algumas informações de que, possivelmente, essa produção tenha se iniciado em África, há cerca de 3000 anos a.C., nas construções das pirâmides do Egito, que utilizam uma espécie de concreto de bloco de pedra de calcário em suas estruturas. Segundo Iskander (2010, p. 230), "qualquer monumento cujos tijolos ou pedras foram ligados com argamassa de cal pertencem [...] a um período posterior a 323 antes da Era Cristã".

Sobre a construção dessas pirâmides, existem pesquisas diferentes sobre o processo e a técnica adotada. O cientista Joseph Davidovits (1998), por exemplo, em seus estudos, sustenta a tese que as construções com blocos de calcário eram trabalhadas no próprio local de estrutura da pirâmide. Para ao autor, os egípcios já tinham conhecimento do cimento.

> As pirâmides do Império Antigo consistem fundamentalmente em calcário abundante e carcaças fósseis, um material heterogêneo, de corte extremamente difícil. Templos de fins da XVIII dinastia (1400 anos a. C.) são encontrados por todo o Egito. Foram construídos com calcário branco muito macio, mesmo quando erigidos em regiões inteiramente graníticas, como no sul. Após a XVIII dinastia, o emprego de calcário macio cedeu finalmente lugar ao arenito mole. Arenito de Silsilis, no sul do Egito, foi usado para construir os templos de Karnak, Luxor e Edfu, no tempo do Império Novo. O material é homogêneo, mole e fácil de esculpir. Aí reside o grande paradoxo tecnológico do Egito: numa ocasião em que as ferramentas eram de pedra e cobre, utilizou-se um volume imenso de variedades duras de pedra, mas logo que foram adotados o bronze e o ferro, os egípcios usaram apenas os materiais mais frágeis. Há mais do que prova abundante para confirmar a existência de dois diferentes métodos de construção em alvenaria, usados em épocas diferentes e com resultados muito diversos. (DAVIDOVITS, 1998, p.37)

Esses conhecimentos, segundo vários autores, têm relação com a alquimia, derivados do período em que ciência e religião estavam unidas. A alquimia desenvolvia experimentos

importantes e mais tarde originou a palavra "química", ciência que hoje conhecemos. Davidovits (1998, p. 38) afirma ainda que

> [...] os blocos da pirâmide não são pedra natural, mas, na verdade, concreto de calcário de qualidade excepcionalmente alta – pedras sintéticas – moldadas diretamente no local. Os blocos consistem de cerca de 95% de pedregulho de calcário e de 5 a 10% de cimento. Constituem imitações de calcário natural, fabricados segundo a antiquíssima tradição de produção alquímica de pedras.

5.9 – Entre os lugares de memória: a Água Milagrosa, o Cemitério e a Loca

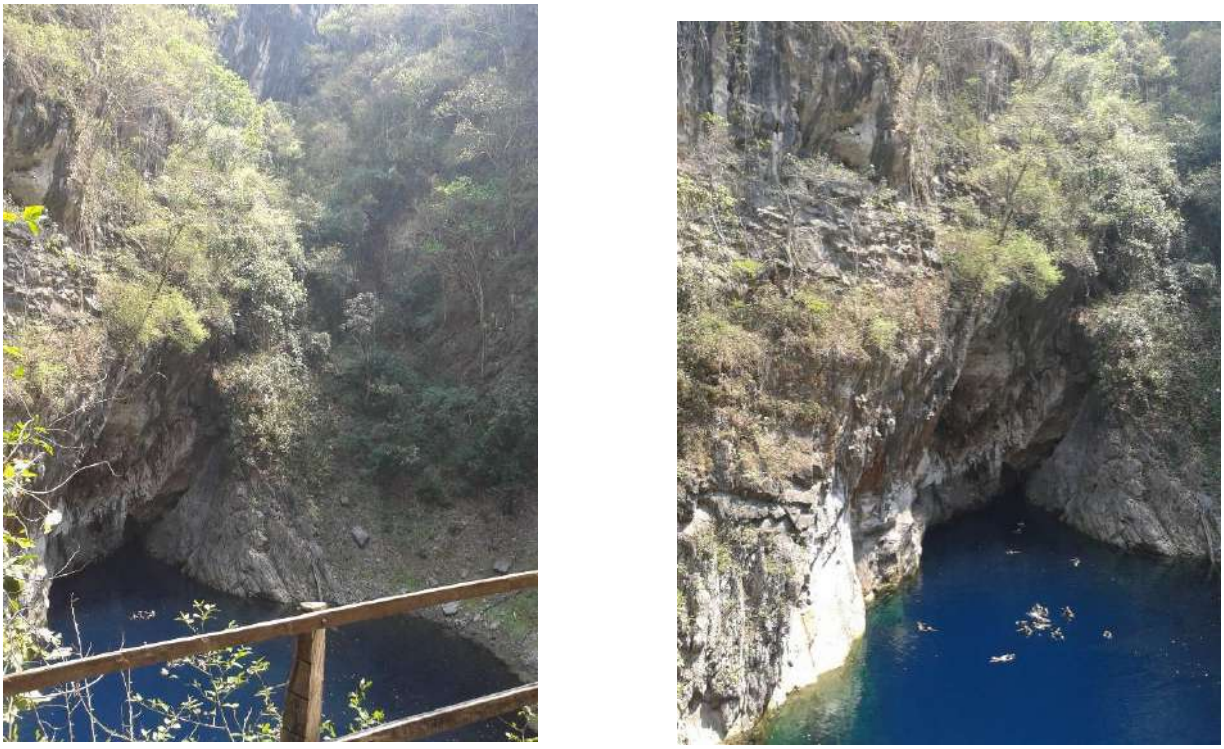
Já foi referido neste trabalho que a expressão "lugares da memória" se reporta às referências a variados elementos significativos que auxiliam a estruturar a memória coletiva, tais como uma arquitetura, tradições culinárias, costumes e paisagens. A Água milagrosa, o Cemitério e a Loca figuram como "lugares da memória" nesta pesquisa, envolvendo aspectos históricos, misticismos e ancestralidade. Existe a possibilidade, inclusive, que esses lugares da memória não tenham sido ou não sejam frequentados pela atual geração do grupo. Contudo, para eles, esses espaços acabam também se tornando lugares importantes, por causa da forte presença de lembranças relacionadas. A seguir, abordamos cada um deles.

5.9.1- A Serra do Buracão: Água Milagrosa

O próprio nome simboliza a relação do lugar com a história da presença negra. Segundo os mais velhos, esse nome foi atribuído ao local devido aos seus poderes curativos. Os negros, no passado, utilizavam essa água para se banhar e ficavam curados das feridas ocasionadas por torturas no cativeiro. Durão (2004) salienta que, ainda no século XVII, Dolina era utilizada pelos negros a partir da crença de que água azul do lago tinha poder de curar feridas.

> *A Água Milagrosa fica nessa ponta, perto do Bebedouro, e numa ponta de morro que tem uns 60 ou 70 metros de altura. Eles chamam de Morro da Dolina. É muito fundo. Pra gente não ir até lá, os mais velhos diziam que lá morava um tal de Pé de Garrafa, um fantasma*. (Fonte Oral 1 – Comunidade Pita Canudo)

Figura 33 – Bocaina do Buracão/Água Milagrosa



Fonte: Arquivo fotográfico da autora.

A dolina Água Milagrosa é localizada em uma das bocainas do território Pita Canudo, inicialmente denominada também de "Buracão", dado o buraco no meio do morro, onde se formou um lago, conforme mostra a figura 34.

Figura 34–Vista aérea da Agua Milagrosa-Buracão



Fonte: Mapa Balneário da Dolina Água Milagrosa.

As memórias quilombolas afirmam que o local fora descoberto por seus antepassados, recebendo os nomes de Bocaina do Buracão e depois Dolina. Esse lugar guarda uma história que se relaciona aos refúgios de negros. É também um espaço místico, devidos às crenças a ele associadas, como já mencionado. De fato, Água Milagrosa está cercada de mistérios e lendas, como a da existência do Pé de Garrafa e de um currupira na localidade. As falas a seguir dão indícios sobre a história e a construção simbólica do lugar.

> *Ali começou assim, uma escrava, quando chegou fugida, encontrou o lugar, montou cabana lá. Contavam que ela estava cheia de machucado por ter tido açoitada. Ela tomou banho na água e currou. Por isso ficou esse nome Água Milagrosa*. (Dalva – Comunidade Pita Canudo)
>
> *Ela tem esse nome por causa dos escravos*. (Dalva – Comunidade Pita Canudo)
>
> *Mamãe sempre tinha dessa água lá de dolina, sempre usava pra curar alguma doença. A gente bebia pra tudo. Punham medo na gente, pra não ir lá.* (Mariano – Comunidade Pita Canudo)
>
> *Mas há muito tempo, eu tinha uns 18 anos, o pai do peão chamado Aldo, catarinense parecido com um alemão, tinha lepra e se curou depois de tomar banho nessa água. Aí ficou o nome de água milagrosa. Depois dele muitas pessoas foram lá e se curaram. Essa lagoa tem mais de 150 metros de profundidade.* (Antonio – Comunidade Pita Canudos)

Para Pierre Nora, os "lugares da memória" estão especificamente ligados às lembranças de determinado lugar que permaneceu de forma marcante na memória de um grupo. Tais lugares agem como um apoio para a memória, se tornando respostas para sentimentos relacionados à história do grupo, que ligam o passado e o presente. A bocaina de Pita Canudos se tornou um monumento que tem como base a lembrança da presença negra no lugar. Pouco se pode falar dela, mas a memória que se liga ao lugar tornou-o algo místico, ganhando proporções amplas. Entre os descendentes os sentimentos construídos em torno da Água Milagrosa acabam sendo vividos intensamente.

Monlevade (2010), em seus estudos geográficos, salienta que a misteriosa formação da cavidade do Buração pode ter sido causada por um meteoro que caiu na terra há milhares de anos, formando o enorme buraco no morro. Outros deduzem que tal buraco se formou em decorrência dos movimentos de placas tectônicas. Ainda há quem acredite que a formação se deve à aterrisagem de naves espaciais. Durão (1995, p. 5) acredita que a tese provável, seja a ocorrência de "pequenas falhas que provocaram o abatimento do teto de uma gruta pré-existente

no local a milhares de anos, apresentando atualmente uma forma clássica de dolinização em seu estágio mais tardio".

Após a expulsão dos negros, hoje o local se tornou um ponto turístico estadual, considerado por especialistas como um excelente ponto de mergulho. Ele é explorado economicamente pelos atuais fazendeiros, que tomaram posse do lugar. É também cenário de estudos científicos, devido à riqueza geológica do entorno. Em seus trabalhos, Durão (2017, p. 27) observa que Água Milagrosa é um colapso geológico "onde aflora o nível d'água com cerca de 150 m". A autora ainda afirma:

> Neste lago, foram coletados exemplares de peixes [...], foram encontrados rotíferos, vorticelas, paramécios, larvas de insetos [...]. A dolina serve também de refúgio à fauna silvestre, destacando-se o grande número de periquitos, papagaios e outros Psittaciformes que utilizam pequenas aberturas na escarpa rochosa, logo acima do lago, para fazerem seus ninhos. (DURAÃO, 2017, p. 27)

Em Cáceres também, é de domínio público, o conhecimento do local, a partir da ideia que povoa a memória coletiva, de no local ser místico. Essa construção, começa-se pelo fato de uma escravizada, que se refugiou no local e ali curou das suas feridas decorrentes dos castigos recebidos. Essa dimensão sobrenatural dessas águas sempre esteve no imaginário da população tradicional de Pita Canudo. Conferindo as marcas da existência da escravização no local, bem como, da resistências negra, através das fugas.

A localização do território de Pita Canudo, com sua generosa composição vegetal, sua riqueza geológica, sua abundância de água, suas rochas para exploração de calcário e suas cavernas, torna a comunidade um local importante e cobiçado. Estudos geológicos mostram que as cavernas do território de Pita Canudo estão assim localizadas:

> As Gruta Pita Canudos I, II, III e IV se localizam na região denominada Pita Canudos, entre as Serra do Bebedouro e Serra do Morro Grande, na parte baixa de um morro mais arrasado; - Dolina Água Milagrosa, situada entre as serras do bebedouro e do morro grande, o acesso é pela MT343, sentido Barra do Bugres, com 10 km de estrada pavimentada e virando à direita aproximadamente 2 km em estrada não pavimentada. - Caverna da Água Milagrosa, na entrada Dolina Água Milagrosa, à esquerda, existe uma Caverna de singular beleza e simplicidade; - Dolina Rachocano, se localiza nas proximidades da Caverna Pita canudo II. (CARDOSO 2017, p. 257)

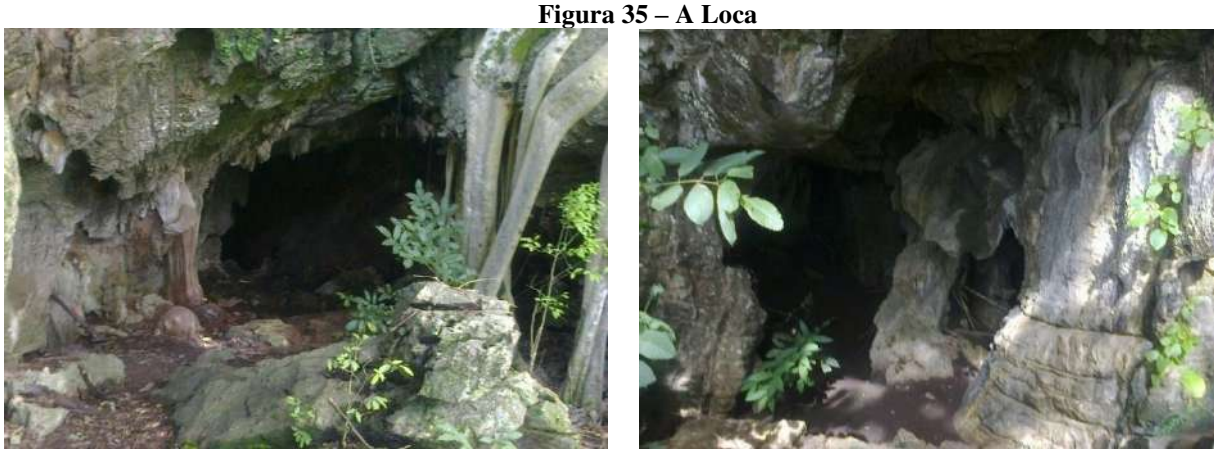
5.9.2 – A Loca

> *Lembro com saudade da loca, era nosso lugar de descansar e de trabalhar, pois ficava perto da roça* (Dorica – Comunidade Pita Canudo)

A loca compreende conjuntamente a caverna e o local onde os moradores trabalhavam na lavoura, próximos aos mangueirais existentes no quilombo. Era o lugar de maior produção dos gêneros alimentícios dos quilombolas, de forma que a loca representa aqui a memória enquanto tradição, portadora de uma herança viva com significados que dão sentidos à dinâmica dos grupos. Todos os mais velhões falam de uma forma presente, pois ali, eram produzidos a maioria dos alimentos. Havia ainda uma caverna para descansar e explorar a beleza natural do lugar.

É nessa perspectiva que Nora (1992) discorre sobre o "lugar de memória", compreendendo-o como uma relação significativa, de ordem material ou de ideias, que, pela condução dos indivíduos ou pela ação do tempo, transformou-se em elemento simbólico do patrimônio memorial de uma comunidade, resultando, dessa forma, em algo que pode vir a auxiliar a identidade do grupo.

Figura 35 – A Loca



Fonte: Arquivo fotográfico da autora.

Cardoso (2017) discorre sobre a Loca enquanto caverna e faz a seguinte observação geológica: "caracteriza-se por uma entrada muito ampla, facilitando a entrada e saída de diversas espécies de mamíferos. É composta basicamente por um salão de grande dimensão, e outro de pequeno porte". A paisagem é mediadora da memória. Um lugar construído historicamente no tempo, a partir das experiências do grupo que no passado viveu naquele lugar, adquire invariavelmente uma carga simbólica. É o que o acontece com os locais ora apresentados. Para um grupo em reconstrução identitária, como os quilombolas, esses aspectos simbólicos tornam este território um lugar de memória. Os espaços apontam para um desejo de assegurar ou manter vivo o passado para uma identificação plena com o presente.

5.9.3 Cemitério: entre dois mundos

O cemitério também apresenta para os descendentes um elo com o território e com na sua dimensão de ancestralidade. Está dividido entre o cemitério dos Anjinhos, onde se enterravam as crianças, e cemitério para adultos. Atualmente, existe uma reivindicação de todos para que seja autorizado o acesso dos descendentes ao local, antes mesmo que se resolva a questão jurídica do retorno à terra.

Figura 32 – Cemitério dos adultos (esq.) e dos anjinhos (dir.)



Fonte: Arquivo fotográfico da comunidade.

No espaço da comunidade, os cemitérios ficam nas proximidades do córrego, um de cada lado das margens. Na época da ocupação quilombola, eles ficavam a uns 100 metros das casas, como se a intenção fosse a de que antepassados e viventes continuassem simbolicamente na dinâmica do grupo.

Em termos antropológicos, o cemitério é um espaço importante de comprovação da ocupação ancestral da comunidade, constituindo um dado importante para o processo de certificação da comunidade. Em sua dimensão de identificação, evidencia os aspectos simbólicos do espaço em relação ao pertencimento a um antepassado que o liga a história do território. Dessa maneira, esses “lugares em que os ancestrais apareceram, passaram ou se

instalaram, o que faz com que as áreas de antiga ocupação tenham uma função privilegiada na comunicação entre vivos e mortos" (ARRUTI,2006, p. 241).

Os cemitérios são também lugares de memória, reivindicados hoje por conta dos antepassados quilombolas ali enterrados. Trata-se de um espaço sagrado da memória. A proximidade do cemitério em relação a outros espaços, na comunidade, dá ideia do valor simbólico que os mortos tinham para os quilombolas. Essa comunidade valoriza os seus mortos e quer manter viva a memória deles. Conscientemente ou não, essa proximidade também se aproxima da cosmovisão africana do trânsito entre "dois mundos": o mundo dos vivos e dos mortos se encontram em espaços ritualizados.

A reivindicação de acesso ao cemitério configura indício também da forte memória que o lugar dos antepassados desperta nessa comunidade. Eles reclamam por um direito de resguardar uma certa genealogia dos quilombolas. O cemitério, nesse sentido, passa a ser um lugar de memória, como um demarcador da ancestralidade para o grupo com o território quilombola: "O cemitério é o lugar que está nossos parentes que já morreram. Quando nós estava lá, acendia vela pra eles, rezava. Não descuidava", afirma um entrevistado.

A situação ora descrita remete-nos a Arruti (2006, p. 240), quando o autor se refere à importância que o lugar ocupado pelos ancestrais tinha para o povo Kanak, da Nova Caledônica, Oceania. Os topônimos desse povo "referem-se aos lugares em que os ancestrais apareceram, passaram ou se instalaram, o que faz com que as áreas de antiga ocupação tenham uma função privilegiada na comunicação entre vivos e mortos".

No universo considerado nesta pesquisa, a importância do território sempre foi percebida de uma forma ancestral, particularmente pelos mais velhos. Todos tinham como último desejo serem enterrados no quilombo, ainda que não estivem morando lá. E, assim, por isso, muitos dos que morreram fora de Pita Canudos tiveram seu corpo morto depositado nas terras de seus ancestrais, sendo esse seu último desejo.

5.10 - De aquilombados aos arrabaldes: algumas reflexões sobre as ocupações dos bairros em Cáceres pelos descendentes quilombolas

O processo de des-territorialização ocorrido no caso de Pita Canudo e o êxodo[87] em curso na comunidade Exu são aspectos importantes a serem observados nesta pesquisa,

[87]Conforme Martins (s/d, p. 46), "êxodo rural é a migração que se caracteriza pelo deslocamento de uma população do campo para as cidades; é justamente pela implantação de relações capitalistas modernas na produção agropecuária, pela presença de um modelo econômico que privilegie os grandes latifundiários e pela mecanização

considerando o seu impacto na configuração das comunidades em questão. Esses processos relacionam-se à continuidades, descontinuidades e/ou deslocamentos das práticas socioculturais das comunidades quilombolas.

Conforme já afirmado, as comunidades quilombolas participantes da pesquisa se encontram em franco processo de des-territorialização. Essa situação acontece de forma mais acentuada em Pita Canudos, quilombo no qual todos os membros se encontram fora do território original, restando somente uma família na região, a qual retornou como arrendatária de um sítio.

Na comunidade Exu, com o tempo, ocorreu uma diminuição do seu território. Isso se deu em decorrência da entrada de fazendeiros sulistas nos territórios do grupo. Eles foram forçando o êxodo dos moradores, a ponto de permanecerem atualmente somente três famílias. Esse fenômeno fez com que as pessoas se espalhassem para vários lugares, inicialmente em Cáceres. Os descendentes do quilombo de Pita Canudos concentram-se em sua maioria nos bairros periféricos da cidade, tais como Lobo, Bom Jardim, Lavapés, Cavalhada/Joaquim Murtinho, Olhos d'Água, Jardim Padre Paulo e outros. O mesmo ocorreu em relação à comunidade Exu, com a diferença mais acentuada de que, com o "êxodo forçado", alguns migraram para o distrito de Vila Aparecida ou seguiram para os municípios com Porto Estrela e Barra do Bugres. Na fotografia a seguir, tirada em uma rua do bairro de São Jorge, em Cáceres, é possível avistar as serras de Pita Canudos ao fundo.

das atividades rurais substituindo a mão de obra, e provocando a expulsão dos pequenos produtores dos campos, que, não conseguiram mecanizar sua produção, tem baixo rendimento de produtividade, ficando em desvantagem no mercado. Outro motivo que justifica o êxodo rural é a atração exercida pelas cidades sobre a população rural, em busca de empregos e melhor qualidade de vida". Disponível em: em: <https://bit.ly/2uQ6qXY>. Acesso em: 14 jun. 2018.

Figura 38 - Bairro São Jorge, em Cáceres, onde mora alguns descendentes, no horizonte, avista-se as serras do quilombo Pita Canudo

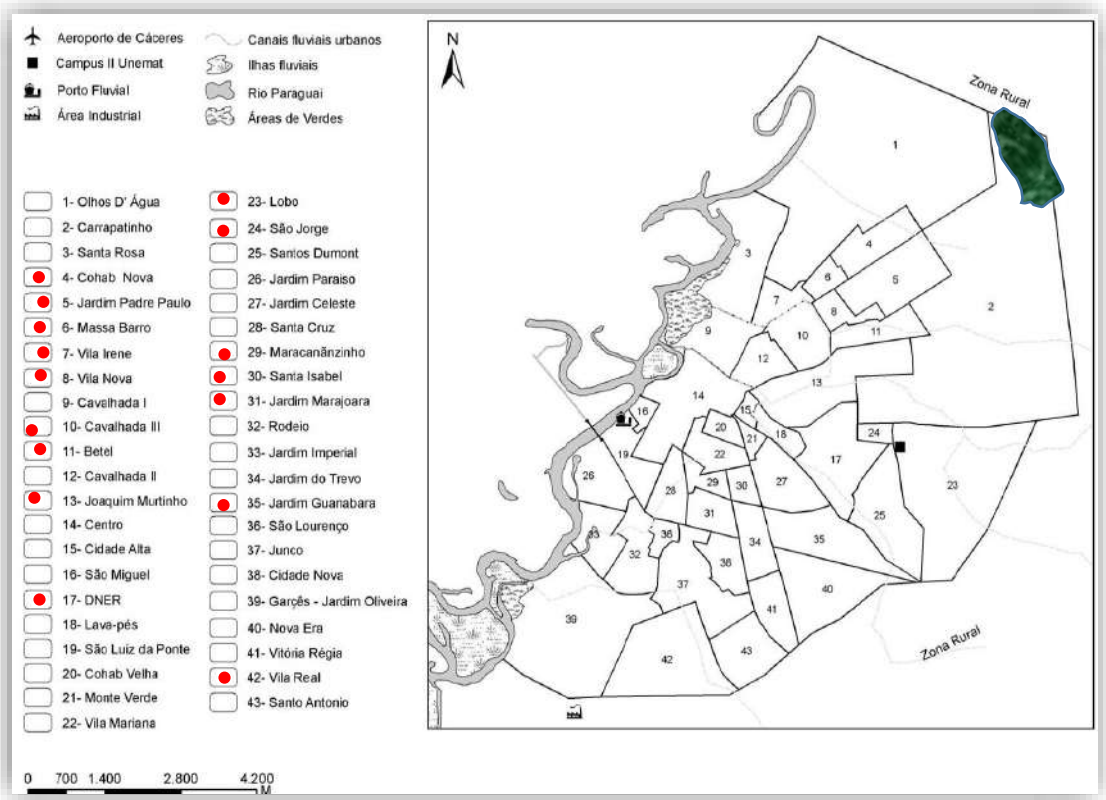


Fonte: Arquivo fotográfico da pesquisadora.

A figura 38 a seguir, apresenta o mapa dos bairros cacerenses onde se localizam os descendentes dos quilombos em questão, dando-nos uma ideia mais precisa das localizações dos quilombolas no espaço urbano em Cáceres. A maior concentração dos descendentes de Pita Canudos ocorre no bairro da Cavalhada, principalmente ao longo do trecho da Joaquim Murtinho – os quilombolas foram um dos primeiros a povoarem o lugar. O mesmo ocorreu inicialmente com parte dos descendentes da comunidade Exu.

Outro aspecto sobre o qual o mapa permite refletir é que os bairros ficam localizados em um raio a geográfico com relativa proximidade em relação ao trecho urbano da BR-343, que dá acesso aos territórios quilombolas. Um exemplo está nos bairros que compõem a região do antigo aeroporto, como o bairro São Jorge, onde estão vários quilombolas de Pita Canudo.

Figura 38 - Mapa dos bairros onde se localizam a maioria dos descendentes quilombos Exu e Pita Canudo



Bairros onde estão alguns descendentes de Pita Canudo

Fonte: Adaptado de Neves (2008). Disponível em: <https://bit.ly/2uQSi0s>. Acesso em: 10 abr. 2018. A inclusão de marcações identificando os principais bairros onde se instalaram os descendentes quilombolas foi feita pela autora.

As seguintes falas das fontes orais confirmam as migrações que temos vindo a apontar. Trata-se, portanto, de algo vivo na memória dos entrevistados.

> *Olha, de muitos não sei que rumo tomaram. Tem gente daqui na cidade* [Cáceres], *na Cavalhada, por aí... Um pouco foram para Vila, Barra e sumiram.* (Dalva – Comunidade Exu)

> *Ficou tudo beiradeando a cidade, extraviou pra outros lugar longe. Ficou naqueles lugar, na rebarde* [...]. *Hoje já espalhou pra tudo quanto é lado, Cuiabá, Sorriso, Tangará. Tem gente que nunca mais eu vi. Os mais velho já morreu tudo. Resta mais do nosso tempo que já está pouco.*(Miguel – Comunidade Pita Canudo)

Esse processo de des-territorialização e de esvaziamento tem por pano de fundo uma diversidade de problemas que envolvem a questão agrária no país e as formas de invisibilidades do campesinato negro. A falta de uma efetiva política pública para a área, que enfrente de forma justa os casos de expropriação, tem gestado práticas silenciosas e violentas de exclusão e marginalização da população em questão.

De uma forma geral, no Brasil, são múltiplas as causas relacionadas aos deslocamentos do campo para a cidade. Brandemburg (2010) salienta que a história da ocupação do território brasileiro é marcada por lutas e tensões sociais, nas quais a grande propriedade quase sempre se sagrou vencedora. De fato, raras vezes o pequeno camponês obteve vitória.

> As grandes propriedades foram, sem dúvida, as responsáveis por grandes espaços vazios no meio rural. Em primeiro lugar, pela concentração da moradia dos escravos, parceiros, colonos, meeiros e agregados nas suas sedes e, em segundo, pelo caráter absenteísta dos seus proprietários. Mas, na medida em que surgem as cidades, os centros urbanos, a categoria de fazendeiros (grandes proprietários) tem o rural apenas como espaço de atividade econômica ou de lazer e não como espaço de vida. (BRANDEMBURG, 2010, p. 418)

O deslocamento quilombola para os bairros periféricos dialogam também, com as dimensões de ocupação que envolvem os estudos sobre o bairro negro. Ramos (2013), em suas investigações, observa que esses bairros são produtos de uma urbanidade particular, resultante de uma história coletiva, marcada por uma expressão cultural de relativa autonomia, com negociações e estratégias específicas. Há ainda os vínculos com as heranças culturais (ancestrais, religiosas, étnicas) e históricas, decisivas para a iniciativa individual e a eficácia social dos negros.

No Brasil, durante e na pós-abolição, os arrabaldes, áreas próximas aos centros das cidades, eram ocupados pelos negros. O deslocamento do segmento quilombola para os bairros envolvem questões importantes a se pensar, questões essas que perpassam as continuidades e descontinuidades das histórias dos descendentes quilombolas.

Não há aqui, a intenção discutir as especificidades dos problemas da des-territorialização dos quilombos estudados, mas perceber as experiências dos quilombolas, especificamente no caso de Pita Canudo, ainda que estejam fora de seu território. Procura-se, assim, perceber quais as práticas dos descendentes, relacionadas às suas expressões culturais e sociais, ainda se encontram no território original e no território dos que já estão des-territorializados.

Não é possível desconsiderar os aspectos políticos e econômicos envolvidos e as violências ocorridas no processo migratório que se dá no deslocamento do campo para o espaço urbano. Estamos diante de um dos aspectos das trajetórias dos grupos quilombolas, relacionado às vivências e sobrevivências forjadas de variados modos. Não se pode, por outro lado, considerar o êxodo e enquadrá-lo em uma perspectiva puramente negativa, pois tal

posicionamento tira as possibilidades de escolha de algumas pessoas de se deslocarem para outros espaços.

5.11 - O arraigo dos quilombolas com o território de Pita Canudo: as persistências e as aprendizagem na luta pela terra

Em Pita Canudo, os descendentes quilombolas organizaram uma associação, que se empenha na luta pela retomada da terra. Essa associação foi criada no processo de reconhecimento e certificação do território como quilombola, pelo Governo Federal, com o apoio da Fundação Palmares. Desde a sua criação, há reuniões mensais, para acompanhar e discutir sobre o processo que deve resultar na devolução do território às famílias em questão.

Desde o início da pesquisa, foi possível perceber certo valor comportamental dos remanescentes de Pita Canudos. Esse comportamento, que aglutina o grupo, pode estar ligado a um "código de honra". Para Apiah (2013), "só é possível identificar a honra pela linguagem – só podemos descobrir que ela existe quando temos como saber os motivos que levaram as pessoas a agir de determinado jeito"[88].Alguns dos integrantes da comunidade foram indagados: "por que lutam para retomar o território quilombola?" As falas comuns são afirmações de que a terra foi conquistada pelos antepassados. Portanto, trata-se da luta por um direito adquirido. Na mesma linha argumentativa, outros salientam ter sido profundamente injusta e revoltante a forma como os moradores foram expulsos dos seus territórios.

> *A gente, assim..., vê que você criou lá. Daí, pessoas que não tem nada a ver, usufruindo do que é seu dói. Lá é pra ser pros nossos netos, nosso bisneto. Ter alguma coisa pro futuro, né?* (Joana – Comunidade Pita Canudo)

O arraigo do grupo em relação ao território envolve dimensões morais. Os entrevistados falam não desistir de garantir a posse da terra que lhes serviu de refúgio e em suportar bravamente as arbitrariedades, nunca deixando cair no esquecimento o que aconteceu. Falamos aqui de um povo que, na urgência por sobreviver, teve que abandonar tudo para garantir a própria vida. São os códigos de honra que muitas vezes movem os seres humanos. É esse código que parece alimentar a luta pela terra e o sentimento de pertença em relação ao

[88] APPIAH, K. A. Como a honra pode mudar o mundo. Veja [*online*], 6 maio 2016, 16h17 - Publicado em 21 set 2013, às 15h29. Entrevista concedida a Guilherme Rosa. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/ciencia/como-a-honra-pode-mudar-o-mundo>. Acesso em: 10 jul. 2018.

quilombo. Conforme afirma Appiah (2012, p. 180), existem códigos que regem as condutas e "[...]no cerne da honra encontra-se esta ideia simples: ter honra significa ter direito ao respeito".

Appiah (2012) aborda a questão da honra, mas a diferencia de uma lógica sexista, excludente, antidemocrática e violenta. Para o autor, hoje a sociedade é outra e não aceita a utilização desses posicionamentos com naturalidade, questionando-os. Então, quando aqui se fala em honra, referimo-nos ao direito ao respeito para todos.

Esses códigos podem ser entendidos como dispositivos que atravessam um processo silencioso educativo e que forjam uma identidade aguerrida. A difusão da ideia da injustiça que sofre o grupo pode fomentar reações coletivas e subjetivas, que elevam o grau de tomada de consciência da realidade. Chega-se a um ponto no qual um povo a quem tudo foi roubado tem apenas a honra, valor que impulsiona a resistência e a vontade de mudança da realidade. Nesse aspecto, podemos afirmar que a honra se torna, para determinados indivíduos ou grupo social, um *capital simbólico*, estabelecendo-se nas relações e/ou sociabilidades e marcando uma identidade afirmativa com os outros.

Bourdieu (2004, p. 35-36) aborda o senso de honra, salientando que a sua prática ocorre muitas vezes de forma inconsciente:

> [...] a ideia de que as lutas pelo reconhecimento são uma dimensão fundamental na vida social e de que nelas está em jogo a acumulação de uma forma particular de capital, a honra no sentido da reputação, de prestígio, havendo, portanto, uma lógica específica da acumulação do capital simbólico, como capital fundado no conhecimento e no reconhecimento; a ideia de estratégia como orientação da prática, que não é nem consciente e calculada, nem mecanicamente determinada, mas que é produto do senso de honra enquanto senso desse jogo particular que é o jogo da honra; a ideia de que existe uma lógica da prática, cuja especificidade reside sobretudo em sua estrutura temporal.

A honra, dessa maneira, atua na complexidade das experiências estabelecidas nos quilombos, mediadas por questões históricas e culturais. Os valores e as normas, entre outros aspectos, regem as atitudes e os comportamentos dos indivíduos. É essa dimensão de honra que está presente no ato de resistência; trata-se de um instrumento de enfrentamento do processo histórico de violência e de silenciamento a que esses povos são sujeitos. Um sentimento de honra faz o quilombo de Pita Canudos resistir.

Esse aspecto de honra, pode ser visto de forma também particularizada, na distinção de um indivíduo de outro. Mintz e Prince (2003), argumentam que nas américas, o choque da escravização produziu ataque inexoráveis na identidades pessoal dos negros. Contudo, os mesmos cultivaram "uma apreciação maior pelas características mais pessoais e mais humanas

que diferencia um indivíduo do outro". Assim, aperfeiçoaram a maneira pela qual se podiam ser indivíduo", tais como, "um senso de humor particular, uma certa habilidade ou tipo de conhecimento, até um modo característico de andar ou falar, ou ainda, algum detalhe do vestuário, coo a aba do chapéu ou o uso da bengala (p.75). Dentre essas particularidades, a honra, pode ser um aperfeiçoamento particular que impulsiona o indivíduo, mesmo em contextos adversos, construí formas e possibilidades de reconstruir-se, superar as adversidades e, com isso realizar as conquistas pessoais.

CAPÍTULO 6
EDUCAÇÃO NÃO-ESCOLAR: PROCESSOS EDUCATIVOS NAS COMUNIDADES EXU E PITA CANUDO

Neste capítulo, serão apresentadas, principalmente, as informações da pesquisa de campo relativas alguns dados da observação participante e das entrevistas realizadas para o trato da abordagem da educação, no que se refere os processos educativos informais e as categorias de análise que apresentam os traços culturais e modos de vidas existentes no grupo social.

As práticas sociais com ênfase nas atividades culturais, são as que sustentam os processos educativos tratados nesse capitulo. É um sentido mais amplo de educação, podendo ser entendida como práxis de socialização na constituição decerto *ethos*[89] dos descendentes quilombolas.

Ao longo é abordado as diferentes práticas educacionais no campo da Educação Não Escolar (ENE), que são a Educação não formal e Educação Informal. O papel dessas práticas como fonte de difusão e (re)laboração dos conhecimentos e saberes na comunidade quilombola, destacando os processos educativos informais que relacionam com a produção de identidade. Ganham categorias de análise nesse processo subjetivo educacional a religiosidade, as práticas alimentares, os quintais, os objetos e a associação quilombola no caso de Pita Canudo.

Abordar o papel dos processos educativos, no que se referem às atividades cotidianas no contexto das relações sociais dos quilombolas que ocorrem tanto no território de origem como no processo des-territorização. A partir dessas práticas sociais, foi possível perceber os processos educativos, servindo tanto como legitimadora dos traços culturais do grupo como catalisadora de mudanças, esta última, particularmente pelo contexto de esvaziamento, no caso da comunidade Exu e do processo mais fortemente de desterritorização e reterritorização de Pita Canudo.

6.1 - Algumas observações dos estudos para tratar os processos educativos

Devo lembrar a complexidade que envolveram os estudos dessas comunidades, pois, uma se encontra no território de Exu e a outra, Pita Canudo, encontra-se desterritorializada,

[89]São os costumes e hábitos fundamentais, no âmbito do comportamento (instituições, afazeres etc.) e da cultura (valores, ideias ou crenças), característicos de uma determinada coletividade, época ou região. No âmbito da sociologia e antropologia e sociologia, o *ethos* são os costumes e os traços comportamentais que distinguem um povo. In: https://www.significados.com.br/ethos/

permanecendo no território de origem uma única família, que vive como arrendatária de um trecho de terra em localização próxima à do próprio quilombo.

Assim, a área considerada nesta pesquisa engloba três famílias que compõem o quilombo Exu e uma família de Pita Canudos, mais parte dos integrantes que estão vivendo nos bairros da cidade. Foram observados os modos de vida e a organização das comunidades, bem como as atividades culturais e certos aspectos dos territórios considerados, que foram já apresentados em detalhe no decorrer dos capítulos anteriores.

A observação dividiu-se entre campo e cidade, especificamente em relação à comunidade de Pita Canudos. Foram observadas as vivências no espaço das famílias quilombolas em relação às suas experiências no cotidiano, com a finalidade de perceber os processos educativos que permeiam essas atividades e seus sentimentos de pertença ao território. As observações se estenderam por um período de cinco meses de forma mais constante, no território de origem dos quilombos, e por outros quatro meses, em que foram feitos retornos para conversas. Incluíram-se nesse período também as participações nas reuniões da Associação do Quilombo de Pita Canudo.

Durante as visitas de observação, foram realizados alguns registros fotográficos. O objetivo foi o de registrar um olhar para essa realidade, devendo-se considerar que "toda fotografia tem sua origem a partir do desejo de um indivíduo que se viu motivado a congelar em imagem um aspecto dado do real, em determinado lugar e época" (KOSSOY, 2009, p. 36). Ainda segundo Kossoy (2009, p. 37),

> A imagem fotográfica é o que resta do acontecido, fragmento congelado de uma realidade passada, informação maior de e morte, além de ser o produto final que caracteriza a intromissão de um ser fotógrafo num instante dos tempos.

A estratégia foi fazer das visitas uma oportunidade para as entrevistas e observar as dinâmicas da organização familiar, contemplando os objetivos da observação. Isso permitiu estreitar os laços com os entrevistados e adentrar o cotidiano das comunidades, para perceber essas dinâmicas. Ao todo, foram dez os entrevistados. Além do registro da memória, foi também observado o espaço circundante, as casas, os quintais, os objetos, os elementos e as práticas culturais. O período mais prolongado de observação ocorreu com quatro famílias, para não constranger as demais – afinal de contas, as comunidades abriram os espaços de suas casas e mostraram a privacidade de seus cotidianos. Nas outras famílias, foram feitas visitas e travadas conversas que se estenderam por uma média de 20 dias alternados.

Sobre a observação participante, sabe-se que tal instrumento de pesquisa é utilizado no contexto dos estudos sociológicos e antropológicos e possui suas especificidades. Basicamente, com esse tipo de observação, dá-se a participação do pesquisador no grupo a ser observado. O seu uso serviu para refletir sobre a intersubjetividade, instância na qual se dão os processos educativos que alimentam os elementos culturais e as sociabilidades do grupo.

Observar é o ato mais natural das atividades humanas e a base das averiguações científicas. Malinowski (1978), em seus estudos antropológicos com grupos nativos em Nova Guiné, salienta que a pesquisa de campo, na prática, envolve a observação direta, as declarações e as interpretações das pessoas integrantes do grupo e de outras comunidades, mais as inferências do pesquisador, a partir do seu próprio bom senso e intuição psicológica. Segundo Cliffod (2002, p. 20),

> A observação participante obriga seus praticantes a experimentar, tanto em termos físicos quanto intelectuais, as vicissitudes da tradução. Ela requer um árduo aprendizado linguístico, algum grau de envolvimento direto e conversação, e frequentemente um "desarranjo" das expectativas pessoais e culturais. É claro que há um mito do trabalho de campo. A experiência real, cercada como e pelas contingencias, raramente sobrevive a esse ideal; mas como meio de produzir conhecimento a partir de um intenso envolvimento intersubjetivo [...].

A observação envolve a também descrição e a análise dos fenômenos. A utilização desse recurso na pesquisa permite perceber os saberes e as práticas dos grupos sociais, dada a possibilidade de observar o cotidiano, os modos de vida, os hábitos e os acontecimentos, em geral.

Nesta pesquisa, conforme já adiantado, foram considerados os relatos, os objetos materiais, a observação dos comportamentos, as práticas culturais e os costumes religiosos e alimentares dos quilombolas de Exu e Pita Canudo e suas atuações, não apenas nas práticas sociais, dos subsídios dos diversos produtores de processos educativos.

Larchert, (2013), utilizando-se da etnografia, estudou os processos educativos, na prática de resistência da organização quilombola da comunidade do Fojo em Itacaré – Bahia. Para tal, finalidade reflete elementos extraídos das falas, dos gestos, as reuniões da Associação, a sala da casa, da cozinha, do quintal, do terreiro - frente e lateral da casa.

Na pesquisa ocorreram nas residências, constituíram categorias de análises, elementos como a ancestralidade, a memória e a identidade, como subsídios dos processos educativos, que contribuíram e contribuem para as vivências cotidianas constitutivos da resistência quilombola. Os referenciais da educação popular, são utilizados pelo autor para análise desses processos, entendo o quilombo na sua epistemologia da resistência.

Clifford (2002) observa que o trabalho etnográfico sofreu uma descolonização e não é mais algo monopolizado pelo Ocidente. De fato, povos antes estudados fazem hoje seus próprios estudos. Isso sinaliza a importância de trabalhos polifônicos, que são especialmente abertos a leituras não especificamente intencionais. Segundo o autor (2002, p. 57), a "escrita da etnografia, é uma atividade não controlada e multissubjetiva, [e] ganha coerência através de atos específicos de leitura". Por isso, o trabalho deve oportunizar uma variedade de leituras, ultrapassando qualquer autoridade única.

Para Triviños (1990, p. 120) as informações sobre a vida dos povos não são quantificadas; elas necessitam de interpretação mais ampla, envolvendo a própria interação do pesquisador com a realidade a ser observada. As interações sociais entre pesquisador e pesquisado é mesmo um elemento fundamental. Sobre esse aspecto, posso afirmar que me senti integrada à realidade dos dois quilombos que pesquisei, principalmente o de Pita Canudo, pois, essa comunidade integra também a história da minha família, como já mencionado anteriormente. No caso de Exu, conheço também alguns dos moradores por intermédio de pessoas com as quais tenho relação e que também tinham relações com moradores dos arredores do território.

Preparei-me para ser uma boa ouvinte e usei o caderno de campo para registro das observações. Dessa forma, dei início ao trabalho, buscando me enquadrar no contexto estudado e estabelecer conversas para melhor entender o que se apresentava como objeto da pesquisa. Assim, a técnica da observação na coleta de dados no universo empírico estudado esteve ancorada no cotidiano, de forma a acessar aspectos dos modos de vida e das práticas culturais, na busca de apresentar as peculiaridades dos processos educativos não formais que expressam os aspectos da identidade cultural das comunidades.

6.1.1 - Algumas considerações sobre a Educação Não Escolar - e suas características "não formal e informal"

Não existe um conceito absoluto sobre os processos educativos informais. Conforme Martins (2016, p. 42):

> O debate sobre a educação não escolar tem ganhado cada vez mais relevância na Pedagogia e nas demais ciências humanas e sociais. Em particular, a discussão terminológica revela diferenças significativas entre as concepções dos atores e as práticas que desenvolvem, as quais os colocam, muitas vezes, em situação de conflito teórico-conceitual. Contudo, é escassa a produção científica sobre essas questões, bem como sobre as tendências que orientam os processos educativos não escolares.

A ideia aqui é que, na dinâmica das relações internas dos grupos, ocorrem processos educativos não formais, que alimentam as formas de produção de bens e saberes. Não se trata de um processo de educativo consciente, mas de um fazer cotidiano, tácito, no qual ocorrem as práticas educativas referentes aos costumes e às práticas culturais do grupo.

Esse processo educativo não escolar, está inserido no campo conceitual da educação informal e não formal. Gohn (2006, p. 28) procura conceituar e diferenciar esses dois tipos de educação, afirmando:

> [...] a informal [pode ser vista] como aquela que os indivíduos aprendem durante seu processo de socialização - na família, bairro, clube, amigos, etc., carregada de valores e culturas próprias, de pertencimento e sentimentos herdados; e a educação não-formal é aquela que se aprende 'no mundo da vida', via os processos de compartilhamento de experiências, principalmente em espaços e ações coletivas cotidianas.

A busca por identificar os processos educativos informais que contribuem para a identidade cultural do grupo relaciona-se com o que afirma Brandão (2004, p. 20) no trecho a seguir:

> O saber da comunidade, aquilo que todos conhecem de algum modo; o saber próprio dos homens e das mulheres, de crianças, adolescentes, jovens, adultos e velhos; o saber de guerreiros e esposas; o saber que faz o artesão, o sacerdote, o feiticeiro, o navegador e outros tantos especialistas, envolve, portanto, situações pedagógicas interpessoais, familiares e comunitárias [...]. Esparramadas pelos cantos do cotidiano, todas as situações entre pessoas, e entre pessoas e a natureza – situações sempre mediadas pelas regras, símbolos e valores da cultura do grupo – têm, em menor ou maior escala a sua dimensão pedagógica.

As práticas sociais presentes em saberes da natureza, plantios e quintais, artefatos culturais, memória alimentar, valores religiosos são as que sustentam os processos educativos. Em sentido mais amplo sobre educação aqui abordada, pode ser entendida como práxis de socialização na constituição de um certo *ethos*[90] das comunidades quilombolas.

Para Brandão (2004), a educação é um processo intrínseco à formação do ser humano e constitui-se como algo contínuo, ocorrendo nas sociabilidades e inter-relações, onde quer que estejam os indivíduos. Ela, a educação, abarca todos os processos de formação do indivíduo, podendo ocorrer nos mais variados ambientes sociais. É preciso frisar que ela não acontece apenas nos processos de ensino-aprendizagem típicos do espaço escolar. Esses processos

[90]São os costumes e hábitos fundamentais, no âmbito do comportamento (instituições, afazeres etc.) e da cultura (valores, ideias ou crenças), característicos de uma determinada coletividade, época ou região. No âmbito da sociologia e antropologia e sociologia, o *ethos* são os **costumes** e os traços comportamentais que distinguem um povo. In: https://www.significados.com.br/ethos/

educativos não estão distanciados das práticas culturais e da ressignificação de valores. Conforme afirma Elias (2000), é o tempo histórico que possibilita mudanças de hábitos e costumes em um determinado grupo.

6.2- A comunidade Exu e os processos educativos

Em Exu, a formação do território enquanto quilombo foi configurada com elementos de espacialidade, conforme apontado por Almeida (2002), num processo de acamponesamento ou de formação de uma camada de pequenos produtores familiares que foram expandindo e se consolidando, à semelhança dos tipos de quilombos que foram se formando nos espaços das antigas fazendas, quase que levados para dentro ou mesmo aquilombados à Casa Grande. Talvez por isso a identidade quilombola seja tão fugidia. Existe uma afirmação da existência de grupos negros escravizados no passado que ali viveram, mas uma certa confusão em relação ao sentimento de pertença enquanto quilombola. Soma-se a isso o parentesco de parte dos integrantes com a família de antigos donos da fazenda.

Hoje, o quilombo, enquanto ocupação do local, se traduz numa pequena aglomeração de basicamente três famílias. A descendência negra do grupo atual está relacionada a um negro, chamado de Velho Matias. Ele é o personagem que ganha maior notoriedade na oralidade dos entrevistados, sendo identificado como escravizado que se uniu a uma mulher branca. Essa relação é permeada por história de feitiçarias, supostamente levadas a cabo pelo Velho Matias, após receber uma negativa ao seu galanteio.

Essa peculiaridade de Exu traduz muito bem a hibridação de uma herança social e parental, típica de uma sociedade escravocrata, como nota o historiador Alberto da Silva nosseus estudos sobre escravidão, quando afirma que, no Brasil, todo somos descendentes de escravizados, de mercadores de escravizados e de escravocratas.

O cotidiano da comunidade costuma transcorrer sem muitos sobressaltos. Os membros vivem de sua produção e, para a complementação alimentar, criam galinhas e gado. Isso mostra que o espaço é "formado pelo resultado material acumulado das ações humanas através do tempo e pelas ações atuais que hoje lhe atribuem um dinamismo e uma funcionalidade" (SANTOS, 2009, p. 106).

As casas são de madeira, cobertas com palhas de palmeiras (figuras 34 e 35), que são abundantes no local, feitas pelos integrantes da própria comunidade. A cozinha e o banheiro são separados dos demais cômodos das casas.

Figura 39 – As de folhas usadas na cobertura das casas (dir.) em Exu



Fonte: Arquivo fotográfico da autora.

As casas constituem o espaço do desenvolvimento de suas atividades. A própria construção das casas evidenciam as formas de saberes com que produzem suas moradias em que a natureza. As folhas de babaçu são utilizadas na cobertura das casas, onde utilizam umas técnicas de trançar as palhas para suportar as chuvas. Esses conhecimentos foram passados de uma geração para outra, no grupo, que possibilitou deixar o espaço mais humanizado. São atividades que acabam transformando o meio em que vivem, construindo elementos de aprendizagens, marcadas por subjetividades. Sobre isso, Marx (1987), diz que,

> o homem, ao produzir os meios para a satisfação de suas necessidades básicas de existência, ao produzir uma atividade humanizada pela sua atividade, humaniza a si próprio, na medida em que a transformação objetiva requer dele uma transformação subjetiva. Cria, portanto, uma realidade humanizada tanto objetiva quanto subjetivamente. Ao se apropriar da natureza, transformando-a para satisfazer suas necessidades, objetiva-se nessa transformação. Por sua vez, essa atividade humana objetivada passa a ser ela também, objeto de apropriação do homem, isto é, ele deve se apropriar daquilo que de humano ele criou. Tal apropriação gera nele necessidades humanas de novo tipo, que exigem nova atividade, num processo sem fim.” (p. 31-32)

O modo de vida e as formas de produção possuem uma relação forte com a natureza. Os recursos naturais (rios e matas) são utilizados para auxiliar nas formas de subsistência, aliados aos saberes sobre a natureza, em processos marcados por práticas educativas socializadas nas práticas e vivências uns com os outros na comunidade. Segundo Brandão (2002, p. 17), essas dimensões de aprendizagem fazem parte das nossas experiências como integrantes do complexo de vidas pertencentes a um mesmo meio ambiente.

> [...] Somos a própria múltipla e infinita experiência do mundo natural realizada como uma forma especial de Vida: a vida humana. Da mesma maneira, como boa parte dos animais, somos corpos dotados da capacidade de

> reagirem ao ambiente em que vivem e onde reproduzem, enquanto isto é possível, a vida individual e coletiva de sua espécie. (BRANDÃO, 2002, p. 17)

Na comunidade, esses saberes se refletem em conhecimentos sobre ervas, nas técnicas para encontrar e furar os poços artesianos, na utilização das folhas de palmeiras para cobrir as casas e no plantio de alimentos tradicionais, como mandioca, banana e outros. As figuras a seguir retratam outros aspectos do quilombo.

Figura 40 - Poço na casa da família (esq.) e chiqueiro (dir.) em Exu



Figura 41 – Plantas medicinais e ornamentais em Exu



Fonte: Arquivo fotográfico da autora.

Alguns dos processos educativos não-escolares de manutenção da dinâmica do modo de vida residem também na ritualização de práticas alimentares, como salgar e secar a carne e o mocotó. Mesmo com a energia elétrica, essa prática continua nas formas de cuidar.

O alimento que produzimos e ingerimos possui significados, que dialoga com o território onde os indivíduos vivem. Inclusive, possui, dimensões educativas visando promover a civilidade, democracia e aprendizagens de cidadania. Foi o que a pesquisadora norte-

americana Flammang (2009), identificou nas análises dos rituais de refeições e preparação de alimentos.

Figura 41 - Mocotó e carne em processo de secagem



Figura 42 - Peixe do rio Sepotuba (esq.) e banana verde frita, queijo e bolo de queijo (dir.)



Fonte: Arquivo fotográfico da autora.

As práticas alimentares, baseiam-se em arroz e feijão e no consumo de banana-da-terra, mandioca e abóbora. Esses são basicamente os alimentos que integram a alimentação tradicional das famílias. Os tipos de carnes consumidas são a bovina, a suína e a de galinhas produzidas no próprio local, bem como o peixe, pescado principalmente no rio Paraguai e na baía Exu.

Carvalho & Luz (2011, p.147), analisa que comer é, uma ação concreta de incorporação tanto de alimentos como de seus significados, esse ato está permeada por trocas simbólicas, que envolve infinidades de elementos e de associações capazes de expressar e consolidar a posição de um agente social em suas relações cotidianas.

6.3- Produção, cotidiano e sociabilidade

Como a parte mais jovem do grupo deslocou-se para as áreas urbanas da cidade, os mais velhos já não se ocupam tanto das plantações agrícolas; estas estão voltadas mais para a produção de mandioca e banana.

Para Brandão (2009, p. 12):

> não somos humanos apenas porque somos racionais ou simbólicos. Somos humanos porque somos seres "aprendentes". Os animais pertencem ao primado do condicionamento genético, da instrução, do treinamento, do adestramento, e esses são os limites de seu aprendizado. Nós, os humanos, somos seres disso tudo também. Mas, para além "disso tudo", somos seres de algo bem mais complexo. Algo que ao longo da história foi recebendo nomes como capacitação, educação, formação humana. Afinal, os animais sabem e sentem. E nós sabemos e sentimos. Mas a diferença está em que nós sabemos que sabemos, e nos sabemos sabendo (ou não sabendo); e nos sentimos sabendo e nos sabemos sentindo.

As imagens a seguir constituem registros fotográficos das atividades do cotidiano que indicam alguns aspectos dos modos de vida.

Figura 43 - Pés de mandioca e pasto para o gado e criação de galinhas em Exu



Fonte: Arquivo fotográfico da autora.

Iturra (1994, p. 29) afirma que "todo o grupo social, como condição da sua continuidade, precisa de transmitir à geração seguinte a experiência acumulada no tempo". Em relação a Exu, os saberes sobre a terra são socializados na prática cotidiana. Trata-se de um processo educativo não formal, que tem ocorrido ao longo das gerações. Por meio dele, são ensinadas as bases de conhecimento sobre plantar, colher, cuidar dos animais e desenvolver outros afazeres para a sobrevivência. A comunidade se torna, assim, um lugar de abrigo e uma fonte de recursos manipulados pelos seus integrantes ao longo do tempo.

As formas de sociabilidades estão relacionadas às vivências de um cotidiano simples, de mútua ajuda entre as famílias, principalmente por se tratar de um grupo de idosos. Todos são

aposentados; os filhos e outros parentes moram na cidade. Nessa perspectiva de construção, fragmentada em meio à aculturação e à assimilação de práticas sócio-culturais, a comunidade revela aspectos da sua identidade local e do jeito de viver. Os dias passam lentamente. As conversas giram em torno do clima, das criações de animais e de pequenas produções. Os habitantes se lembram do passado de forma saudosista, referindo que o local já fora mais movimentado, com muitas produções agrícolas e festejos de santos.

Figura 44 – Cenas do cotidiano em Exu- a (esq.) manipulando as plantas – a (direito) neto tentando pegar uma galinha para o almoço



Fonte: Arquivo fotográfico da autora.

Assim, vão sendo desenvolvidos os processos educativos, numa dinâmica própria do grupo, que envolve uma percepção de vida simples, baseada em relações de companheirismo. As relações de sociabilidades entre os últimos grupos familiares são marcadas por práticas de solidariedade e ajudas mútuas no enfrentamento a um certo isolamento que existe. Isso se reflete, por exemplo, na união de esforços para resolver problemas urgentes ou individuais. Nas práticas do cotidiano e construção das casas, nas formas alimentares e modos do plantio de subsistência.

A falta de políticas no local para assistir aos moradores gera muitos problemas, principalmente nas questões de saúde, considerando que se trata de pessoas em idade mais avançada. Essas questões e outras estão relacionadas ao esvaziamento da comunidade. Tal conjuntura, por sua vez, nos leva a perguntar: por que persistem? As possíveis respostas estão relacionadas ao modo de vida e às histórias pessoais ligadas ao local em questão: “Aqui é tranquilo pra nós. Nasci criei filho aqui. Está tudo aqui”, afirmam. De todo modo, estamos

perante uma comunidade em transição – e é sempre complexo escrever sobre uma comunidade nesse contexto.

6.4– Pita Canudo e os processos educativos no campo e na cidade

As atividades sociais, geradoras dos processos educativos pelos integrantes de Pita Canudo, transitam entre o espaço de origem e o processo de des-territorização e re-territorização, que legitimam a sobrevivência da cultura do grupo ao mesmo tempo que evidencia mudanças. É necessário apresentar um pouco desse contexto da família no território de origem e das famílias no vivendo na cidade para melhor compreensão dessas práticas socioculturais e os processos educativos informais depreendidos deles.

As práticas do cotidiano, nos afazeres domésticos, na criação de animais como porcos, galinhas, patos, para incluir na alimentação, são perceptíveis nos dois contextos: campo e cidade. Nesse sentido, muitos dos processos educativos se assemelham, evidenciando que algumas das práticas culturais, hábitos e costumes e permanecem no grupo.

6.4.1 Contexto e imagens de um território apartado

O processo de des-territorialização de Pita Canudo intensificou-se nos anos 1980, principalmente em decorrência de disputas pela posse da terra. Antes, ocorria um vai e vem ao território em decorrência dê os próprios integrantes dependerem da área urbana da cidade para matricularem os seus filhos nas escolas. Tratava-se de algo normal, que não caracterizava uma desistência da comunidade, mas uma busca pela educação escolar.

Normalmente, parte dos familiares ficava no quilombo e as crianças eram levadas para os bairros da cidade para frequentarem as escolas. As férias e os festejos de santos constituíam eventos que reuniam todos os familiares por alguns dias. O processo forçado de des-territorialização, por outro lado, causou bastantes transtornos. Muitos não tinham lugar para se fixar; alguns que tinham familiares próximos acabavam ficando por um tempo na casa dessas pessoas. A região continuou um processo de divisão e foi sendo vendida, transformando-se em vários sítios.

O fragmento da fala a seguir dá a dimensão dos atos de expulsão da terra. O entrevistado pertencia ao último grupo que resistiu às violências. Ao final, tiveram que sair às pressas, sob ameaças de morte por parte de jagunços, enviados por fazendeiros. Mas, com o tempo, um desses últimos resistentes retornou a uma outra área no território quilombola, ao

conseguir arrendar parte de um sítio. Essa família, na verdade, como já afirmado, é a única que mora atualmente na terra.

> *Aí, chegamos lá... minha mãe estava alugando uma casa* [em um bairro em Cáceres]. *Nós tão revoltado, eu e ele. Pensamos: "o que nós vamos arrumar aqui na cidade?". Eu não tenho leitura, não sou pedreiro. Aí, o que acontece? Falando verdade, aí ficou uma cadência assim, de ir pra terra. Sem terra não dava. Aí esse* [mostra o irmão] *arrendou isso aqui. Sou um braço direito dele aqui, ele arrenda aqui. Eu não tenho nada aqui.* (Fonte Oral 2 – Comunidade Pita Canudo)

Dessa forma, a família conseguiu abrir uma brecha para permanecer no território, atenuando o sentimento de perda, retomando as práticas da sua vivência e as subjetividades no território local de seus antepassados.

De certa forma, ocorre uma mudança de vínculo em relação ao território; de fato, verificou-se uma ruptura no vínculo inicial e um retorno ao lugar é algo condicionado. Nessa nova configuração, o trabalho na terra depende do pagamento de arrendamento, feito com parte da produção, que compreendem porcos, banana, mandioca, leite e outros tipos de benfeitorias.

É nos contextos de des-territorialização e re-territorialização que serão percebidos os processos educativos correspondentes as práticas socioculturais do grupo. As correlações entre os processos educativos e as dimensões do território vivido, que envolve ações de aprendizado e elaborações dos conhecimentos desenvolvidos informalmente nas práticas, culturais e saberes da comunidade. Estão nesses processos, invenções que interferem nos artifícios de identidade da comunidade.

É oportuno enfatizar que essa família aluga um sítio (figura 43) em um território que lhe pertence por direito.

Figura 45 - Sítio arrendado pela família quilombola de Pita Canudo



Fonte: Arquivo fotográfico da autora.

Os moradores gozam de uma liberdade vigiada, pois, com o processo de certificação do território como quilombola, o arrendador do sítio ficou temeroso em relação à perda da terra, questionando o arrendatário se a área locada fazia parte do território quilombola. Em seguida, proibiu no local qualquer presença de outros quilombolas. Tal imposição foi contestada por não constar no contrato; de todo o modo, trata-se de algo que acaba gerando incômodo. Qualquer pessoa que chega ao local gera desconfiança.

Nessa configuração em que a família arrenda terra, tudo é acomodado num espaço em que o quintal é prolongado com a organização da pequena roça de bananas e mandiocal.

Embora a des-territorização, diz muito sobre a realidade pesquisada. Não se pode deixar de mencionar que diante da prolongada luta para devolução das suas terras, a família que se encontra em Pita Canudo, em situação de arredamento e as que não conseguiram as suas casas próprias na cidade, relativamente, dialoga com a ideia de "território da espera", expressão desenvolvida por Vital; Musset (2015) para "os territórios da espera[91], que designam especificamente os espaços destinados voluntariamente ou servindo involuntariamente para colocar em espera, populações deslocadas ou em deslocamento" (p. 11).

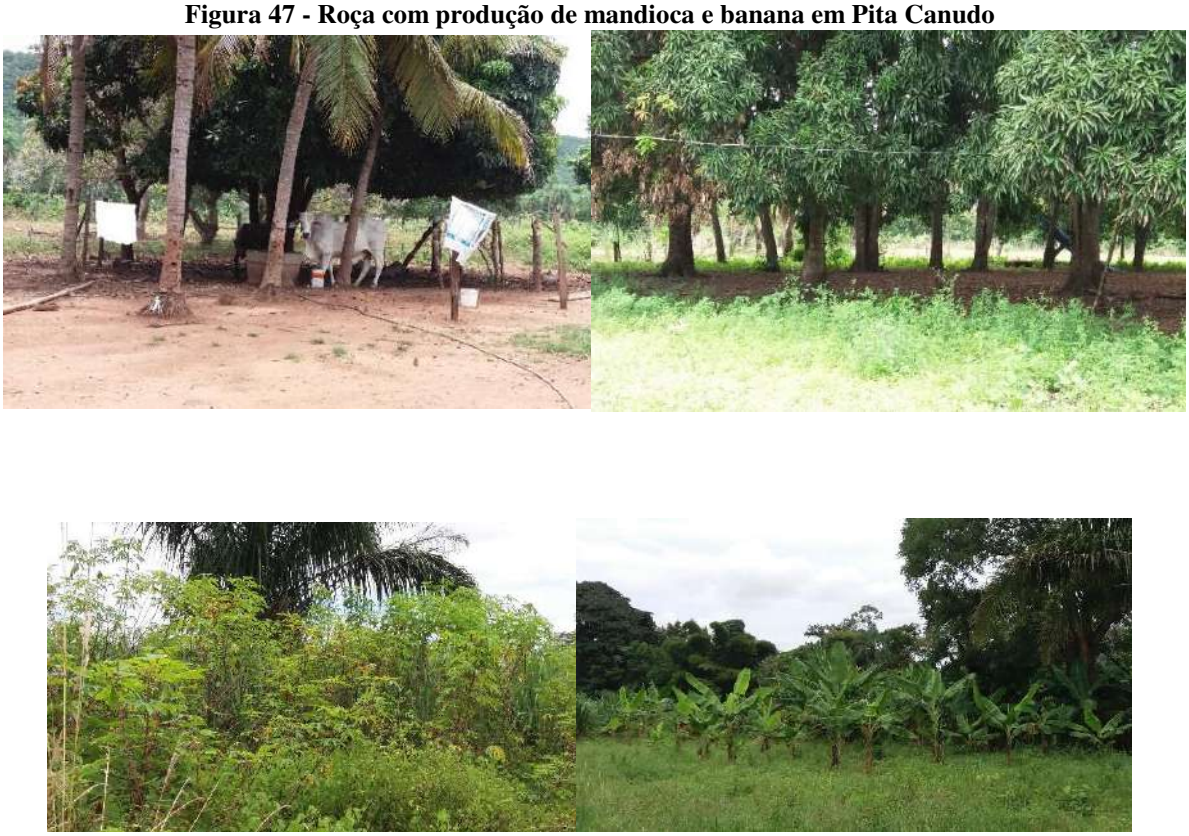
Figura 46 - Espaço do quintal da família em Pita Canudo



[91] A sociologia das migrações insistiu largamente nas perturbações que os fenômenos migratórios provocaram tanto sobre os espaços de partida, de chegada e de viagem quanto sobre as identidades dos indivíduos e dos grupos que lá se encontram. A aldeia de onde o migrante sai, a cidade onde se encontra o passador que pode lhe fazer cruzar a fronteira e o lar de trabalhadores imigrados onde reside são, entre outros, igualmente territórios da espera intrinsecamente ligados dos quais se deve compreender os agenciamentos e temporalidades distintas. [...] Dar-se por objeto os territórios da espera conduz ao estudo das situações de interação às quais eles dão forma. O que é, de fato, esperar num território se não ser levado frequentemente a compartilhar um mesmo espaço com uma ou várias pessoas? O encontro com a obra de Erving Goffman e os debates que ele suscitou é incontornável aqui, especialmente quando a espera reúne indivíduos socialmente muito distantes ou de origens diferentes. Pensemos na espantosa diversidade dos usuários do metrô nas horas de pico, à coabitação forçada num elevador imobilizado entre dois andares ou passageiros em trânsito tendo que coexistir em um saguão de aeroporto num dia de greve. Quando experimentada, a espera não tem nada de uma atividade passiva. Ela supõe, ao contrário, estar atento ao comportamento dos outros e de cooperar para o melhor uso de um espaço raro [...] (Vital, p.14-16).

Os animais como pato e galinhas são criados soltos, os porcos ficam num chiqueiro no quintal. Essa configuração é muito semelhante a alguns dos quintais de outros quilombolas que na área urbana.

Figura 47 - Roça com produção de mandioca e banana em Pita Canudo



Fonte: Arquivo fotográfico da autora.

As atividades produtivas e sociais são parcialmente retomadas nessa nova conjuntura de des-territorialização. A família sonha com a resolução do problema, por meio de um processo judicial que garanta o direito de retomar o controle do território. Enquanto isso, o cotidiano vai seguindo o seu curso, eivado de práticas invisíveis de um fazer simbólico desses movimentos reveladores de sentidos do pensar e agir dos homens, em suas múltiplas relações sociais, tecidas em diferentes lugares. A propósito das vivências cotidianas, Certeau, Giard e Mayol (2003) afirmam:

> O cotidiano é aquilo que nos é dado cada dia (ou que nos cabe em partilha), nos pressiona dia após dia, nos oprime, pois existe uma opressão do presente. Todo dia, pela manhã aquilo que assumimos, ao despertar, é o peso da vida, a dificuldade de viver, ou de viver nesta ou noutra condição com esta fadiga, com esse desejo. O cotidiano é aquilo que nos prende intimamente, a partir do interior. É uma história a meio-caminho de nós mesmos, quase em retirada, às

> vezes velada. [...] É um mundo que amamos profundamente, memória olfativa, memória dos lugares da infância, memórias do corpo, dos gestos da infância, dos prazeres. Talvez não seja inútil sublinhar a importância do domínio desta história 'irracional', ou desta 'não-história'. (CERTEAU; GIARD; MAYOL, 2003, p. 31)

O cotidiano da família gira em torno do cuidado com os animais, como porcos, galinhas e patos, e do plantio de banana e mandioca. Apesar de serem atividades práticas, ainda que levadas a cabo considerando um controle apenas parcial do território, elas guardam relação com uma dimensão do passado com significados identitários em relação ao território que antecedem a atual presença no local. Conforma afirma Haesbaert (1993, p. 172),

> Dentro de uma relação de apropriação que se dá tanto no campo das ideias quanto no da realidade concreta, o espaço geográfico vai constituindo assim parte fundamental dos processos de identificação. […] Não há território sem algum tipo de identificação e valoração simbólica (positiva ou negativa) do espaço pelos seus habitantes.

As figuras a seguir ilustram aspectos da vida no quilombo. O girau, que se vê à esquerda, é uma bancada rudimentar utilizada para guardar vasilhas e que serve como uma espécie de pia. As interconexões entre as práticas socioculturais do grupo que está no território de origem quilombola, se apresentam no cotidiano das práticas dos que estão nos bairros da cidade, evidenciando que as pessoas de Pita Canudo, carregam o quilombo com elas.

Figura 48 –O girau usado para lavar ou guardar as vasilhas (dir.) e fogão a lenha (esq.) no território de origem





Fonte: Arquivo fotográfico da autora.

A imagem a seguir retrata o fogão à lenha e uma vassoura artesanal, símbolos dessa presença do passado, que continua na vida simples das pessoas, tanto no campo como também na cidade. Nas imagens abaixo essa cena se repete nas casas das famílias observadas.

Figura 49 - Casa 3: fogão à lenha e vassoura artesã na casa de uma família quilombola, na zona urbana da cidade



Fonte: Arquivo fotográfico da autora.

As atividades do cotidiano são mais que uma simples questão de sobrevivência; elas revelam processos educativos que dizem respeito a uma forma de realizar afazeres que possuem importância e significados para os saberes locais. Invariavelmente, os galhos com folhas preferidas para fazer a vassoura, era e continua sendo uma erva conhecida como gervão (mas na linhagem do grupo chamado por gerbão). Essa erva, é muito comum e abundante em nossa região, lembro bem dela, possui um aroma agradável, quando criança pegávamos para essa finalidade e também para fins medicinais.

Conhecendo sobre o uso dessa erva nas religiões de matriz africanas, recorri a Verger (1985) que em seu livro "*Ewé, o uso de plantas na sociedade yorùbá*", faz referência ao uso dessa erva na religião tradicional africana, consequentemente na afro-brasileira ao gervão, para o tratamento de "corpo contraído", onde se faz um chá, conjuntamente com um ofó (uma espécie de reza de encantamento) para efeito de cura. Esse fato aponta para mais um elemento de circularidade de uso e conhecimentos elementos afro-brasileiros no quilombo e na cultura de base religiosa africana.

Sobre essa "circularidade cultural, está relacionada ao trânsito de alguns subsídios da cultura negra, que acaba circulando em grupos sociais com forte presença étnico-cultural, como nas comunidades quilombolas e de terreiros. Enquanto territórios de resistência culturais

negras, sofrem influências de algumas matrizes culturais africanas com semelhanças e/ou aproximações nas suas realidades.

Essas atividades da família quilombola possuem significados culturais, sociais e econômicos vivenciados nas suas práticas cotidianas, correlacionadas ao fazer do trabalho e à relação com o ambiente. Elas tornam o contexto das relações desse grupo um espaço educativo não formal. Por sua vez, os processos educativos não formais são internalizados e articulam-se com as práticas que envolvem aspectos culturais, sociais e políticos, relacionados às vivências e às experiências individuais e coletivas. É por meio dessa complexa interação com o território que se vai construindo a identidade cultural do grupo. Esse processo compreende aprendizagens que têm sua própria dinâmica e leituras de signos, presentes no cotidiano das atividades domésticas, culturais e laborativas.

6.4.2 - Entre-lugares: os processos de des-territorialização

No processo de des-terrritorialização, os que involuntariamente se deslocaram para os bairros urbanos da cidade de Cáceres tiveram que se reorganizar em novas moradias.

> *É... foram tudo na cidade, na beirada da cidade. Na cidade, é quem mora lá dentro, estão morando na rebarde, no Joaquim Murtinho, no Aeroporto, DNER, Santo Antônio, onde é Jardim Padre Paulo, o espinhal.* (Fonte Oral 2 – Comunidade Pita Canudo)

O ciclo de deslocamento desse grupo fez com que os membros migrassem para os bairros periféricos da cidade. No caso das mulheres, a maioria começou a trabalhar como empregada doméstica ou a se dedicar a outras formas de produção econômica, como vendas de quitutes. Os homens que não conseguiam se adaptar aos trabalhos da cidade procuraram vagas em fazendas vizinhas. Não era incomum serem recrutados por um agenciador, antigamente denominado de "gato[92]", e tornarem-se vítimas de trabalhos análogos à escravidão (na minha própria família, ocorreu uma situação como essa).

[92]A expressão "gato" refere-se à pessoa que intermedia a contratação do trabalhador rural para o fazendeiro. Era uma figura muito presente, principalmente décadas atrás, para recrutar pessoas para fazendas longínquas. Marcello Ribeiro Silva (2010, p. 120), em sua pesquisa "Trabalho análogo ao de escravo rural no Brasil do século XXI: novos contornos de um antigo problema", afirma: "Esses trabalhadores são arregimentados por empreiteiros inescrupulosos, conhecidos no meio rural como 'gatos', que agem em nome dos fazendeiros, contando, não raras vezes, com a complacência de autoridades locais e com a ajuda de donos de pensões e de empresários de transportes, de forma a permitir o que João Gustavo Vieira Velloso denomina de desterritorialização do trabalhador, fenômeno muito usado para a efetivação do trabalho análogo ao de escravo rural".

De uma forma, ou outra, esses foram estruturando suas vidas nesse novo contexto, trabalhando e investindo nos estudos de seus filhos. Integrados à sociedade, eles configuram hoje um grupo de pessoas heterogêneas, com profissões diversas e que continuam a travar batalhas e a construir sonhos, como qualquer outro grupo familiar que ocupa um dado território. Como foi salientado por Haesbaert (2009, p. 166), "não existe ninguém completamente destituído de território – por mais precário que ele seja, mesmo um sem-teto estará lutando pelo controle de seu 'território mínimo', seja sob uma ponte ou a marquise de um prédio".

Na re-territorialização, as casas dos descendentes do quilombo de Pita Canudo configuram um novo território. Conforme já mencionado, a cidade nunca foi um campo estranho para esses povos; sempre existiu esse trânsito entre o quilombo e a cidade. Algumas famílias, por pressões externas, já tinham sofrido esse processo de des-territorialização, mas ainda mantinham um relativo domínio do território por meio dos que ainda resistiam no lugar. Algranti (1997, p. 90) afirma que, apesar de a morada ter, em primeiro lugar, a função de dar abrigo e repouso a seus habitantes, "ela é também o local onde inúmeras atividades se desenvolvem no [*sic*] dia-a-dia. [...] A casa é o palco permanente das atividades condicionadas à cultura de seus usuários".

Em torno dessas atividades, é organizado o dia a dia da comunidade; é por meio delas que a sobrevivência é garantida. Conforme afirma Haesbaert (1999, p. 41), "muitas práticas cotidianas (falar, ler, circular, fazer compras ou preparar as refeições, etc.) são do tipo, tática. E também, de modo mais geral, [é assim] uma grande parte das 'maneiras de fazer'".

Nessas ações e imagens do cotidiano, percebem-se os rastros de costumes e de referências culturais, aparentemente esquecidas, mas presentes em práticas desapercebidas e despretensiosas nos fazeres e afazeres do dia a dia. Bosi afirma certos aspectos do passado só desaparecem na aparência. Segundo o autor (1994, p. 75),

> [...] há correntes do passado [...] que podem reviver numa rua, numa sala, em certas pessoas, como ilhas efêmeras de um estilo, de uma maneira de pensar, sentir, falar, que são resquícios de outras épocas. Há maneiras de tratar um doente, de arrumar as camas, de cultivar um jardim, de executar um trabalho de agulha, de preparar um alimento que obedecem fielmente aos ditames de outrora.

Os processos educativos que decorrem dessas atividades do cotidiano, movimentam e reelaboram as práticas culturais no contexto de des-territorialização, tanto para os que se encontram no território de origem, como os que encontram fora. Ambos, encontram-se envolvidos na dinâmica da história do grupo.

6.4.3 – Fé e ritualização da religiosidade

Em relação à Pita Canudo, pode-se afirmar que a maioria das famílias possui laços de parentesco, sendo os sobrenomes mais comuns os de Maciel e Campos, ambos ligados ao fundador da comunidade. A maioria também, se declaram cristãos (católicos ou evangélicos) e há uma significativa representação de evangélicos. Percebe-se, contudo, que, na relação com o sagrado, há uma diversidade de práticas religiosas e/ou um sincretismo. As imagens a seguir evidenciam essa diversidade no que diz respeito às práticas religiosas. O sincretismo é um marcador religioso presente, principalmente, no grupo de católicos.

Figura 50 - Casa 3: placa de homenagem a uma família quilombola por manter a tradição de festejo de santo com siriri e cururu



Fonte: Arquivo fotográfico da autora.

A manutenção de algumas práticas religiosas como as festas de santo por essa família, a ponto de ser reconhecida pelo poder público do município, denota que, mesmo com mudanças na filiação religiosa ocorrida no grupo de remanescente quilombola, as crenças e a devoção aos santos permanece em algumas famílias.

Figura 51- Festa de santo na casa de família (Dona Florentina) fora do território de origem quilombola









Fotos: Acervo da comunidade

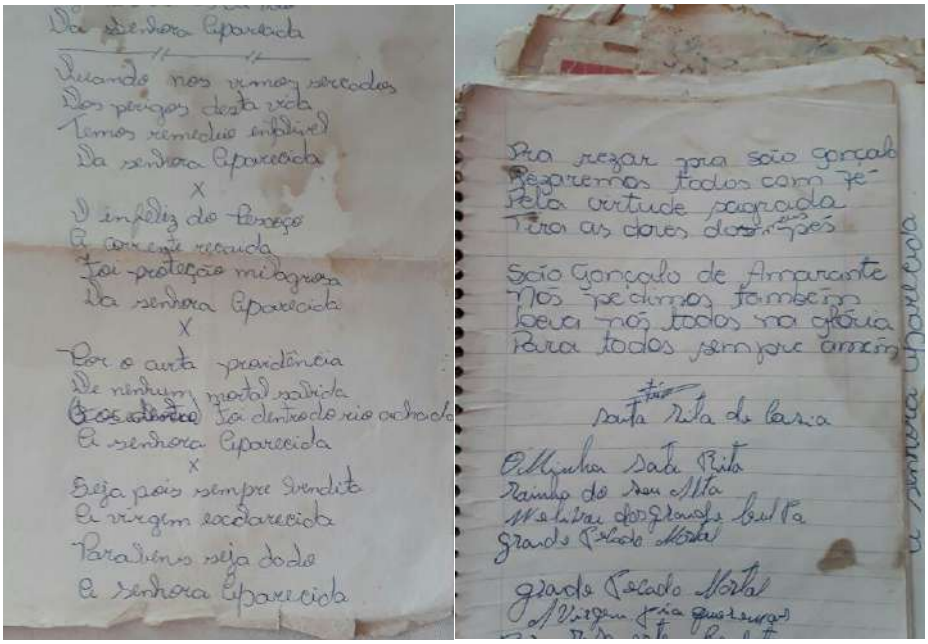
O festejo de santo e cururu, ainda resiste fora do território**.** Esses saberes são reavivados nas festas de santo, desterritorializados do grupo Pita Canudo, mais agora, limitado a uma única família, que mantém a tradição. Anjos e Silva (2004, p.41): dizem que "os rituais e festas coletivos reforçaram ao longo de um século a identidade negra desses povoados estritamente articulados entre si, [...] mesmo que esses povoados estivessem em intensa interação com esse entorno ocupado por euro-descendentes".

No novo contexto de territorialização, em relação às festas, ocorreram inovações, e a organização passou a estar sob a responsabilidade da família que ainda realiza a festa. Algumas pessoas com ligação a Pita Canudo, também participam. Essa organização é restrita à família que promove a celebração. Portanto, não ocorre mais a Irmandade, nas quais as demais famílias quilombolas participavam da organização dos festejos. Agora são os vizinhos que, quando possível, integram essa nova configuração.

As festas de santo, constitui na contemporaneidade, das manifestações culturais, a fronteira do passado e presente, que expressa de maneira viva, as peculiaridades de muitas comunidades quilombolas em Mato Grosso, no caso de Pita Canudo, a festa de santo, é a cultura imaterial ritualizada por alguns da comunidade.

Também ocorre reelaborações das atividades religiosas. Em algumas famílias, as devoções são reduzidas as ladainhas e rezas cantadas para o santo de sua fé. Assim, não ocorrem todas as ritualísticas em volta dos festejos, acompanhados do cururu, danças, o ritual em torno do mastro com a bandeira do santo, e toda a corte de festeiros que fazem parte da estrutura da festa.

Figura 52 - Casa 2: Caderno de rezas de Santo, na casa de D. Joana



Fonte: Arquivo fotográfico da autora.

Um exemplo disso é a família em cuja casa foi registrada a fotografia do caderno de rezas a Nossa Senhora da Aparecida, São Gonçalo e Santa Rita (figura 52) não promove festas de santos; são entoadas as rezas específicas a cada santo, mas sem os festejos.

6.4.4- As resistências religiosas de dimensões afro-brasileiras

Dentre essas práticas, está a forma de devoção a São Benedito é um santo negro de grande importância para essa família. O seu lugar é na cozinha, onde ele recebe uma oferenda de café todos os dias pela manhã. Ele é tido como o santo que cuida dos moradores da casa, não

deixando faltar alimento. Estão expressas em sincretismos e outra maneira mais africanizada, está já compreendendo opções de gerações mais novas.

Aspectos dessa forma de religiosidade estão nas formas mais sincréticas da cultura religiosa que mistura o catolicismo. Como a prática de oferendar café para o São Benedito. Não vi nenhuma imagem sobre a utilização da oferenda da cachaça para Santo Onofre, mais em uma das famílias observadas, relataram que na família possuía essa prática.

Figura 53 - Casa 3: São Benedito, com oferenda de café



Fonte: Arquivo fotográfico da autora.

Existe, ainda que não é generalizado uma alusão a cultura religiosa africana em uma casa, não praticante na estrita prática da religião afro-brasileira, mais que reconhece essas

influências em sua origem negra. Como pode ser perceptível na imagem de preto velho abaixo, encontrada em uma das casas.

Figura 54 - Casa 3 - Estatueta de Preto Velho



Foto: Arquivo da pesquisadora

Essas formas religiosas marcadamente afro-brasileiras, são silenciosas dentre os que possuem relação com Pita Canudo, traduzem resistência educativa cultural, num contexto de visível aumento dos cristãos evangélicos.

> *Antigamente, meu avo João de Abreu morava no Pita Canudo. Tinha o Taquaral, o tio Silvestre...fazia lá o trabalho de mata. Meu avó João de Abreu tinha atendimento no sítio. Eu tinha cinco anos de idade quando o guia veio em mim. Quando aconteceu isso ele ensinou remédio. Lá tinha muita gente da cidade que ia pra lá ser atendido. Fazia trabalho de mata. Naquele tempo as pessoa participava, era tudo unido, ali chegava, bebia e comia.* (Ana – Pita Canudo)

Na época, quando adentram o espaço urbano, num contexto envolvendo pessoas diferentes, se deparam de maneira mais próximo dos preconceitos em relação à religião.

> *Eu mocinha, não queria, tinha vergonha. Se ia namorar e o rapaz sabia que eu era disso, largava, não queria namorar. Mas com o tempo a gente vai seguindo, muito desistiram, tinha mais gente que era pra seguir ... Mas largaram. Eu sofro ainda, me chamam de feiticeira, macumbeira.* (Ana - Pita Canudo).

A memória informa sobre o efetivo exercício de religião de matriz africana no quilombo, que foi com o tempo em parte desconstruído com o processo des-territorialização. Pela oralidade é possível perceber que a religião no território de origem dividia-se com o catolicismo, expresso principalmente nas rezas e festejos aos santos e pela Umbanda, considerando que incorporação de guia/entidade, confere a espiritualidade ancestral. Espíritos que incorporam aos médios com a finalidade de cumprir uma missão espiritual, tanto para o próprio espírito e o próprio médium.

Umbanda é uma religião sincrética. Conforme Prandi (2004), a mesma é chamada de "a religião brasileira" por excelência. Misturou-se o catolicismo branco, a tradição dos Orixás, representando a cultura negra, incluiu, símbolos, espíritos e rituais de referência indígena, inspirando-se, assim, nas três fontes básicas do Brasil mestiço.

"O trabalho de mata', referido pela entrevista, é característico da Umbanda. Caracterizando em um retiro espiritual realizado na mata, que ocorre na semana santa, mais precisamente, no dia que antecede a sexta-feira santa, terminando ao meio-dia, onde todos os devotos e clientes se concentram para um ritual. Onde diversas entidades (espíritos que manifestam no espaço religioso) se manifestam realizando limpeza espiritual nos presentes. É como se os limpasse do período energicamente negativo ocorrido, no período da quaresma e outras formas de negatividade. Esse tipo de ritual é tido como de grande concentração de energia espiritual para limpeza e fortalecimento dos participantes.

Figura 55 - Casa 4- ritual envolvendo a entidade da Umbanda Zé Pelintra



Foto: Arquivo da pesquisadora

Essa imagem de ritual, está presente em uma outra família, não se tratando da entrevistada acima. O importante a se observar, é como a cultura religiosa, apesar de todos os preconceitos, revive nos espaços possíveis, detonando uma mística com elos do passado e presente.

Em suma, os processos educativos das dinâmicas religiosas aqui tratada, compreendem valores, expressões, práticas que dizem respeito as influências religiosas afro-brasileira na comunidade. Ainda que hoje, bastante silenciada no contexto das famílias descendentes quilombolas.

É fato que existiu e continua o preconceito em relação às bases religiosas, que evidencia a matriz africana nas manifestações das crenças de seus seguidores. Contudo, ainda que muitos não tenham conhecimento, essas bases religiosa, diz muito sobre as percepções de mundo, dos aprendizados culturais que perpassam os fazeres e saberes do grupo.

Para Tavares (1997, p. 217), essas marcas de ancestralidade se apresentam de variadas formas, reelaboradas nos "territórios negros".

> A África reverberou-se em signos dessemantizados, típicos agenciamentos energético cósmicos. Tais signos trilharam caminhos que levaram a desembocar em uma constelação de significados lúdicos, expressões do desejo e do gozo saboreados em festividades, em cerimônias iniciáticas e religiosas, em repertório médico e nutricional, enfim, constituídos em heranças cravadas no corpo, como memória da ancestralidade, pela tradição oral gestual. A Festa, o ritual constituíram-se em formas não verbais de comunicação, transgredindo a rotina imposta, pelo significante despótico, ao corpo produtivo, sequestrado do corpo comunitário e que no centramento do tempo cósmico, em faixas de tempo regidas pelo mito, agora, finalmente se reconfigurava. Graças à Festa, graças ao lúdico, graças ao jogo.

6.5 - Os quintais: aspectos do cotidiano e sociabilidade

Durante as visitas aos quilombos, foi possível perceber a importância do quintal na cotidianidade dos remanescentes do quilombo de Pita Canudo. Invariavelmente, os quintais constituem um espaço de reunião da família. É onde se apresentam os rastros da identidade cultural ligada aos saberes e valores das práticas tradicionais, como o cultivo de plantas medicinais. Além disso, em muitos casos, o pedaço de terra que circunda a casa é transformado em uma mini roça, com o plantio de mandioca, banana, abóbora e com a criação de galinha e o cultivo de outras árvores frutíferas.

Essas dimensões do cotidiano alimentam os modos de vida dos habitantes e os hábitos não só da experiência de viver uma urbanidade com traços rurais, mas também dos valores e símbolos advindos de um passado coletivo, diluído no presente das ações e das relações sociais. O quintal revela, na cotidianidade das pessoas, uma ação ritualizada das aprendizagens de costumes, envolvendo conhecimentos sobre plantas medicinais e o plantio de alimentos que fazem parte do gosto culinário do grupo. Essas práticas ajudam a moldar um ambiente urbano híbrido, entre o rural e o citadino.

Hall (2006) afirma que existe a possibilidade de uma "tradução" identitária, conceito que descreve a construção da identidade daqueles que transportam suas tradições para diferentes fronteiras. As pessoas retiradas do seu território de nascimento cruzam e intersectam fronteiras e, na impossibilidade de retornarem, retêm vínculos consistentes com os lugares de origem e com suas tradições. Essas pessoas, em um novo contexto, são obrigadas a estabelecer negociações com as novas culturas dos lugares onde passam a viver, sem, contudo, serem completamente assimiladas por elas, mantendo, dessa forma, parte de suas identidades intactas. Segundo Hall (2006, p. 88), elas carregam os traços das suas "culturas, tradições, linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas"

Ao observar as interações sociais entre as pessoas de grupo Erving Goffman (2004) salienta que a identidade é um elemento construído socialmente, em articulação com um sentimento gregário. Por isso, aspectos como diferenciação e olhar do outro acabam por ser marcas de apoio na construção da identidade.

6.5.1 Quintais e elementos significados e significantes dos elementos culturais

Nas demais atividades, pode-se observar que a vida cotidiana, em sua relação com os processos educativos, se apresenta nas práticas culinárias, na organização dos quintais e nas

formas de relação com o sagrado. Nesse sentido, como já afirmamos, os processos educativos não formais se infiltram nas práticas que são desenvolvidas, significadas e resignificadas, nos costumes e nas práticas sócio-culturais presentes no modo de vida e nos costumes locais. Esses processos são constitutivos da cultura dos descendentes quilombolas de Pita Canudo. Em "A invenção das tradições", Eric Hobsbawm (p. 10) afirma:

> O 'costume', nas sociedades tradicionais, tem a dupla função de motor e volante. Não impede as inovações e pode mudar até certo ponto, embora evidentemente seja tolhido pela essência de que deve parecer compatível ou idêntico ao precedente. Sua função é dar a qualquer mudança desejada (ou resistência a inovação) a sanção do precedente, continuidade histórica e direitos naturais conforme expresso na história.

Figura 56 - Casa 3: quintal com cultivo de café, mandioca, mamão e planta medicinal, plantados



Fonte: Arquivo fotográfico da autora.

Não é possível falar em tradição herdada, considerando que esse conceito envolve práticas fechadas e fixas. Hobsbawm, na obra já citada, observa que tradição se diferencia do "costume", presente nas sociedades tradicionais, uma vez que a tradição, inclusive a inventada, é invariável; já o costume é mais maleável. As atividades dos quilombos compreendem um "entre-lugar", onde ocorrem os processos híbridos de construção da identidade cultural entre dois lugares, representados pelo simbolismo do território quilombola e pelo cotidiano dos quintais na cidade, proporcionados pela des-territorialização.

Para Bhabha (2005, p. 20), os "entre-lugares" fornecem possibilidades reais de negociações para a elaboração de identidades. Eles se caracterizam pelo processo de sobreposição e de deslocamentos das diferenças culturais. Assim, esse campo complexo de novas possibilidades de subjetividade singular ou coletiva produz "experiências intersubjetivas e coletivas de nação, o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados".

Figura 57 – Casa 1: quintal com cultivo pé de mandioca, galinheiro e outras plantas frutíferas



Fonte: Arquivo fotográfico da autora.

Praticamente as mesmas formas de atividades envolvendo o espaço dos quintais, como a criação de aninais para a subsistência da família, alguns plantios como mandioca e outros, caracterizam modos de vida, as formas de economia que integram tradição na forma de lidar com a terra e as necessidades.

58- Quintal da família quilombo no território de origem de Pita Canudo



Figura 59 – Casa 5: quintal com plantação de bananal e quiabo



Fonte: Arquivo fotográfico da autora.

Figura 60 - Casa 1: quintal com plantação de abóbora e verduras (couve e rúcula)



Fonte: Arquivo fotográfico da autora.

Os quintais das casas dos remanescentes de Pita Canudo apresentam aspectos históricos e culturais que integram passado e presente; há de fato, uma marcada influência de das vivências urbanas em um ambiente rural e vice-versa. Essa dinâmica está imbrincada com o processo educativo não formal. É por meio desse processo que ela se perpetua no tempo e no espaço, influenciando as relações de sociabilidade, identidade e (re)elaboração de costumes.

Ao se pensar essas dimensões culturais em um contexto de descendentes quilombolas, entende-se que essa cultura está envolta em novos valores e formas de sociabilidades, como a organização da associação local e as reuniões com princípios de mutirão para fazerem comidas tradicionais. Sabe-se que é nas diferentes formas de sociabilidades que os indivíduos demonstram os seus interesses de interações no grupo a que pertencem.

6.5.2- Práticas alimentares – e cultura de grupo

Além dos aspectos já mencionados, há ainda as formas de cuidado e preparo dos alimentos. A alimentação é prática cultural, desenvolvida no cotidiano dos indivíduos, que possui vários significados e sentidos. Relaciona com a memória, identidade informa sobre as formas com que as pessoas se relacionam com o meio produtivo, seus hábitos e cultura que envolve a sua realidade. Nessa cultura alimentar destaca-se um prato tradicional, hoje pouco produzido pelas famílias, que é "o cu d'onça" (iguaria a base de banana verde socada no pilão com torresmo).

As imagens a seguir registram um pouco das comidas comuns na culinária dos integrantes de Pita Canudo.

Figura 61- preparo do cu d'onça



Foto: Arquivo da pesquisadora

Figura 62 – Casa 4: a pamonha e o preparo do bolo de arroz







Já foram discutidas anteriormente, nos dados sobre a comunidade Exu, a importância da alimentação para compreender modos de vida, hábitos e suas contribuições educativas nas relações sociais de um grupo.

As imagens acima evidenciam, hábitos alimentícios, encontros nas famílias, em torno da preparação da comida. No cotidiano das famílias, as produções culinárias se assemelham; de fato, há resquícios de hábitos alimentares recorrentes do grupo. É uma dinâmica que está alicerçada em processos educativos em relação à forma de fazer e à produção de gostos alimentares.

São invenções culinárias que dizem sobre os gostos alimentícios e organização de sobrevivência. Por exemplo, a comida cú d'onça, uma refeição peculiar, que foi muito utilizado no território de Pita Canudo. Um alimento forte, que saciava a fome e preparava para aguentar os trabalhos pesados na roça.

Para Mintz (2001, p. 32), a comida

> liga o mundo das coisas ao mundo das ideias por meio de nossos atos [...] ela — entra em cada ser humano. A intuição de que é de alguma maneira substanciado - e encarnado – a partir da comida que se ingere pode, portanto, carregar uma espécie de carga moral. Nossos corpos podem ser considerados o resultado, o produto de nosso caráter, que por sua vez, é revelado pela maneira que comemos.

Mais uma vez, recorremos a Certeau. O autor, afirma que em cada hábito alimentar é possível encontrar um "minúsculo cruzamento de histórias".

> No 'invisível' sobe o sistema silencioso e repetitivo das tarefas cotidianas feitas como que por hábito, o espirito alheio, numa série de operações executadas maquinalmente cujo encadeamento segue um esboço tradicional dissimulado sob a máscara da evidência primeira, empilha-se de fato uma montagem sutil de gestos, de ritos e de códigos, de ritmos e de opções, de hábitos herdados e de costumes repetidos [...]. (CERTEAU, 1996, p. 241)



Figura 63 – produção de pamonha



Figura 64 – Casa 3: banana verde com carne seca

Fonte: Arquivo fotográfico da autora

As práticas em questão ampliam as formas e os espaços educativos da dimensão sociocultural e sociabilidades que o grupo possui. Elas refletem o modo como esses indivíduos leem o mundo à sua volta. Trata-se de uma realidade importante para se pensar a diversidade educativa na atualidade. Conforme afirma Certau (2006),

> Cada hábito alimentar compõe um minúsculo cruzamento de histórias. No invisível cotidiano, sob o sistema silencioso e repetitivo das tarefas cotidianas feitas como que por hábitos, o espírito alheio, numa série de operações executadas maquinalmente, cujo encadeamento segue um esboço tradicional dissimulado sob a máscara da evidência primeira, empilha-se de fato uma montagem sutil de gestos, de ritos e de códigos, de ritmos e de opções, de hábitos herdados e de costumes repetidos. (CERTEAU, 2006, p. 235)

As práticas relacionadas aos costumes alimentares e ao conhecimento sobre ervas medicinais, no contexto em questão, estão relacionadas a subsídios do processo de construção histórica de hábitos e de bens simbólicos que influenciam as novas identidades. Essas práticas apontam para o entre-lugar da construção da identidade quilombola, transitando entre um lugar

imaginado (o território do quilombo) e o lugar de des-territorização (o bairro urbano), onde a casa e o quintal são o lugar de novas produções de saberes e de ordenação de novas experiências.

Muitas das ações do cotidiano desses povos vão se concentrando em certos hábitos, que têm relação com as experiências vividas no coletivo e individualmente. É Bourdieu (2004, p. 131) quem conceitua a ideia de *habitus*:

> O *habitus*, que é o princípio gerador de respostas mais ou menos adaptadas às exigências de um campo, é produto de toda a história individual, bem como através das experiências formadoras da primeira infância, de toda a história coletiva da família e da classe; em particular, através das experiências em que se exprime o declínio da trajetória de toda uma linhagem e que podem tomar a forma visível e brutal de uma falência ou, ao contrário, manifestar-se apenas como regressões insensíveis.

6.5.3–A circulação dos objetos tradicionais e suas subjetividades educativas e simbólicas

Os objetos que nos cercam constituem um acervo de memória e dizem muito sobre as pessoas, os aspectos simbólicos e afetivos. A casa onde melhor podem-se perceber as imbricações desses objetos e a história dos indivíduos que os guardam. Oque leva Bachelard afirmar que "é graças à casa que um grande número de nossas lembranças que estão guardadas[...].

Alguns objetos identificados nas casas das famílias observadas caracterizam a interação entre elementos do passado, ainda que em contexto permeado por rupturas e continuidades. É como se os objetos trouxessem para a cidade um pedaço do quilombo. As práticas, os quintais e a casa, em suma, exprimem essa reelaboração. São objetos que falam, exprimindo um modo de vida, com ligações e aprendizagens de uso, que ligam a um passado.

> Os objetos, as coisas, não são mudos. É certo que não há inerência de valor nas coisas, mas por outro lado, quando compreendidos nos processos de circulação, observamos a história acumulada nas suas trajetórias, sendo possível, a partir deles, compreender os seus contextos sociais. E da mesma forma que os homens dão valor às coisas, as coisas dão valor aos homens. É preciso analisar a dialética dessa relação.

No espaço dos quintais e em parte das casas, encontram-se artefatos que aludem a uma estreita relação entre o passado e o presente. Assinalam-se aspectos subjetivos da apreensão singular dos sujeitos em relação à representação dos objetos culturais simbólicos, como o uso do pote, da gamela e da vassoura feita de mato, apenas para citar alguns exemplos. Nesses espaços e da casa, encontram-se objetos como gamela, apá (uma espécie de peneira feita de fios de taquara), pilão, machado, foice, entre outros artefatos, são objetos que integram o processo

subjetivo de uma educação cultural. Como referido por Bittar (2010), muitos objetos realizam mediações, por produzir efeitos sobre as pessoas, revelando-se ambivalentes, simultaneamente materiais e imateriais, objetivos e subjetivos.

No caso da pesquisa eles são também indicativos de processos de continuidade, aliados a outros elementos de transformação cultural presentes nas interações sociais do grupo. No conjunto, esses elementos se correlacionam com as formas simbólicas da cultura do grupo. Geertz (2008, p. 66) define "cultura" do seguinte modo:

> Um padrão, historicamente transmitido de significados incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas, por meio das quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atitudes acerca da vida.

Considerando essa definição, Mintz e Prince (2003, p. 79) observam que, na leitura da herança cultural, devem-se observar os aspectos dos princípios existentes, e não meramente uma continuidade formal da cultura. Nesse processo, existem os aspectos adaptativos, as complexidades e as sutilezas que envolvem a elaboração cultural.

As figuras a seguir ilustram alguns desses objetos.

Figura 65 - Casa 5 e 3: pote e pilão



Fonte: Arquivo fotográfico da autora

Figura 66 - Casa 4: antigo pote de barro utilizado para reservar para beber



Fonte: Arquivo fotográfico da autora.

De certa forma, as famílias que ainda possuem esses artefatos antigos, acabam sendo guardiãs de parte da memória da família e da cultural de grupo a ela ligada. A sobrevivência desses artefatos tem também a função de manter viva a relação com o passado. Esse passado vai ganhando na atualidade, novos contornos, novos modos de fazer, novos sentidos.

São produções subjetivas que apresentam tanto continuidade quanto descontinuidade. Quando indagados sobre o porquê de continuarem tomando água do pote de barro, os moradores afirmam: "*a água [do pote] é mais gostosa. Não quero perder esse gosto de tomar água assim. Esse pote era da minha sogra, é do tempo que nós ainda tava lá no Pita Canudo*".

Existe no ato de beber água do pote uma memória, uma parte da história que foi vivida pela comunidade e que, de certa forma, vincula as lembranças e os aspectos históricos do objeto a um passado vivido. Nesse caso, o objeto torna-se elemento para a memória, o que, conforme Kellerhals (2002), os objetos são traços do passado familiar.

> Através dos objetos fabricamos nossa auto-imagem, cultivamos e intensificamos relacionamentos. Os objetos guardam ainda o que no passado é vital para nós. (...) não apenas nos fazem retroceder no tempo como também tornam-se os tijolos que ligam o passado ao futuro (WEINER 1987 *apud* GONÇALVES, 2007, p. 26).

As figuras a seguir ilustram outros objetos comuns nas casas dos descendentes do quilombo Pita Canudo

Figura 67 - Casa 3: gamela e apá



Fonte: Arquivo fotográfico da autora

Gonçalves (2007), os objetos são simbólicos e através de seus usos individuais e coletivos pode-se entender sobre o modo de vida e cultura de grupo social. Para o autor, os objetos,

> seja no contexto de seus usos sociais e econômicos cotidianos, seja em seus usos rituais, seja quando reclassificados como itens de coleções, peças de acervos museológicos ou patrimônios culturais, os objetos materiais existem sempre, necessariamente, como partes integrantes de sistemas classificatórios. Esta condição lhes assegura o poder não só de tornar visíveis e estabilizar determinadas categorias socio-culturais, demarcando fronteiras entre estas, como também o poder, não menos importante, de constituir sensivelmente formas específicas de subjetividade individual e coletiva (p.08)

Figura 68 - Casa 2: foice e machado



Fonte: Arquivo fotográfico da autora.

Os objetos são bens simbólicos; eles não guardam relação direta com aspectos econômicos; antes remetem a elementos culturais agregados e a uma complexa realidade sócio-cultural que marca as formas de fazer as coisas. Por outras palavras, os objetos exprimem aspectos da identidade de quem os usa. Nesse caso, dos instrumentos ilustrados, informam as práticas, os tipos de trabalhos exercidos, a relação com a terra e conhecimentos de como deixa-la em condições de plantio.

Wagner (1981), compreende que os objetos trazem à tona, nossa subjetividade tanto individual como de grupo. Uma vez que, existe uma moralidade das coisas, dos significados e usos convencionais dos objetos. Até mesmo, as ferramentas não são somente instrumentos utilitários, funcionais.

Figura 69 – casa 1 O pilão com arroz



Fonte: Arquivo fotográfico da autora.

As práticas culturais relacionadas ao uso desses objetos, no cotidiano das atividades das pessoas, compõem um contexto que evidencia costumes, simbolizando os modos de fazer. Por exemplo, o bolo de arroz, no passado, só era possível fazer esse tipo de bolo com a utilização do pilão, pois, não havia o liquidificador; hoje, a receita original é foi modificada e há novos passos, que incorporaram os novos apetrechos disponíveis. Compreende-se que existe um simbolismo e ele está nas lembranças do prazer do modo de fazer às coisas que são ensinadas as gerações mais novas.

6.6 - Aspectos educativos e sociabilidades na Associação Quilombola de Pita Canudo

Muitas pessoas de Pita Canudo, não se encontravam mais com frequência. Cada qual mantinham os laços com os parentes mais próximos a medida que a família foi se expandindo. Retomam as aproximações, através da luta pela terra, organizada na Associação do Quilombo. Mas ao observar algumas famílias, ainda que poucas, foi possível verificar os diálogos permanentes de alguns hábitos, costumes, saberes tradicionais, e dimensões religiosas que ocorrem nas práticas sociais das famílias.

Hoje a média de descendentes de Pita Canudo, é mais ou menos 150 famílias. Não são todos que participam das reuniões mensais da Associação. As atividades da Associação Quilombola de Pita Canudo compreendem o processo organizativo e educativo da coletividade. Na atualidade, a associação envolve novas demandas de aprendizagens para o grupo. Nela, estão entrelaçadas várias dimensões do cotidiano, bem como os interesses associativos.

A sociabilidade se refere à interação do indivíduo com a estrutura social. Ela traça um percurso das formas próprias de socializar. Essa interação é marcada pela capacidade de absorção dos diferentes aspectos da sociedade, conforme o interesse de cada indivíduo. Ou seja, "a sociabilidade joga com as formas da sociedade" (SIMMEL, 2006, p. 74). Segundo o autor,

> Toda sociabilidade é um símbolo da vida quando esta surge no fluxo de um jogo prazeroso e fácil. Porém, é justamente um símbolo da vida cuja imagem se modifica até o ponto em que a distância em relação à vida o exige da mesma maneira, para não se mostrar vazia e mentirosa, a arte mais livre, fantástica e distante da cópia de qualquer realidade se nutre de uma profunda e fiel realidade. (SIMMEL 2006, p. 80)

É no contexto da associação que a questão quilombola assume a dimensão de grupo. Nela, apresentam-se as diversidades de interesses e anseios em relação ao território. Toda a dimensão político-organizativa da luta e de resistência coletiva pelo direito a ter direitos salta à vista. As reuniões são um misto de aprendizagem sobre os códigos políticos, socioeconômicos e jurídicos que envolvem o reconhecimento e a oficialização governamental do quilombo.

Em Pita Canudo, é observável que, para muitos, particularmente para os mais novos, a associação é um espaço de aprendizagem, de um processo de identificação quilombola – assim também é para mim. Essa identificação começa pelo olhar do outro. Nesse processo, é comum, em todas as reuniões, ouvir as falas de uns e de outros e buscar-se uma filiação de parentesco com personagens que ali viveram (esse é o meu caso), reforçando, legitimando uma pertença ao território.

Esse processo não se dá livre de desconfianças, considerando que a ideia de pertença, para alguns, está ligada a uma estrita linhagem que teve pose de terra e não está ligada à dimensão histórica de ocupação negra do território, o que vai além das lembranças possíveis que se tenha de nascimento do quilombo. Como já referido nesta pesquisa, o território foi palco de refúgios de negros e isso antecede as informações que as memórias dos mais velhos de Pita Canudo possam relembrar.

Figura 70 – Reunião da Associação Quilombola de Pita Canudo



Fonte: Arquivo fotográfico da autora.

6.7- Processos educativos e resistência

Esse processo educativo da (re)construção de identidade quilombola não é questão vivenciada somente pelos mais novos. Os mais velhos também estão envolvidos na construção

identitária enquanto quilombolas. Existe a concepção de que eles pertencem a um grupo de negros fugidos da escravidão, que fundaram a comunidade. Algumas falas evidenciam a dimensão que têm do território fundado por negros escravizados, a dimensão de quilombola, está sendo uma retomada de sua própria história de ancestralidade negra, destituída numa dinâmica complexa das relações raciais, que nega, dificulta e/ou inviabiliza sua identidade.

Nesse sentido, não se trata de apropriação, jáque, a condição de descendentes quilombolas estava abafada nas tramas das relações raciais, em que o racismo destitui e/ou dificulta a construção da identidade.

"A negação da história e cultura dos africanos no Brasil esteve relacionada aos interesses de dominação ideológica e da forte política de branqueamento, que visou esvaziar o teor racial na construção da identidade nacional" (SANTOS,2018, p.11). Especificamente, em se tratando ao contexto quilombola, isso ocorre, no que se refere as problemáticas do racismo que esvazia os aportes identitários de base quilombola, a ponto de se tornar uma descoberta de si mesmo, em decorrência de não saber nominar aquilo que lhe pertence, destituído de certa forma pela negação e/ou branqueamento da sua cultura.

Essa identificação surge no processo de reinvindicação legal de seus territórios, em decorrência dos fatos de expulsão da terra e dada a consciência étnico-racial e o histórico de seus antepassados, que influíram na formação do local. Como diz um dos integrantes: "Chamavam nós de preto de Pita Canudo". Quando se dirigiam para a cidade, essa referência cor/raça também surgia: "A pretaiada de Pita Canado, chegou!"; "Nós não sabia que também era quilombola". Hoje existe uma retomada de uma história quilombola

Figura 71 – Reunião da Associação Quilombola de Pita Canudo



Fonte: Arquivo fotográfico da autora.

Cabe retomar as discussões sobre as denominações desses territórios que são identificados como "terras de preto". Comunidades negras rurais, mocambos e remanescentes de quilombos, todas essas denominações constituem um aspecto da identidade territorial comumente ligada aos quilombos. O sentimento de pertença, a meu ver, é o fator primordial no processo de (re)construção de elos para os que lá estiveram e para os mais novos, aprendizagem sobre sua própria história. Essa construção de auto reconhecimento enquanto quilombola está intrinsecamente ligada à luta pela terra. A Associação é um espaço de aprendizagem para muitos, nesse aspecto.

> *No grupo falta uni. Eu lembrei de muita coisa, nessa reunião a gente encontra. Aquele dia falaram de uma comida que nos comia muito e hoje a gente não faz.*(João)

> *A Associação pra mim é um meio da gente saber do nosso direito. De todos nós lutar por aquilo que os antigos deixaram para sua gente. Eu tenho aprendido muito. O negócio que tem que unir. Eu não nasci lá. Mas minha esposa é de lá.* (Marinaldo)

Percebe-se, pelas falas dos entrevistados, uma busca de reafirmação do território enquanto quilombola. Percebendo o espaço da Associação, como possibilidade de esperança de retorno. Para uns, estão vivendo um processo de aprendizagem, considerando o grupo é composto na maioria pelas novas gerações, que não tiveram vivências no local. No caso dos mais velhos, que tem a memória sobre a história do território, essa identificação é mais visível, principalmente em relação ao pertencimento com o território Pita Canudo.

Em muitas falas, há referência da necessidade de unir. Isso, porque existe muitas divergências em relação a forma de condução das questões do grupo ou realmente por incompreensões. Alguns se recusam a falar sobre o assunto, dadas a situações de desconfianças ou temem alguma represaria, dado a luta contra os fazendeiros que estão nas terras de Pita Canudo.

Antes, a experiência de grupo, estava ligada as famílias que possui uma histórica comum de descendência relativo aos antepassados que viveram no território. Agora, a compreensão da especificidade de uma história de comunidade quilombola coloca todos como aprendizes de um novo olhar sobre o passado e o presente.

> *No início* (ao saber da possibilidade reaver as terras) *a gente achava que minha mãe até delirava. Para ela é uma grande oportunidade de voltar a Pita Canudo. Esse negócio de plantar ...ela é muito ligada nisso.* (Jocineide)

Sendo a educação uma produção cultural, ela está articulada nesses contextos de mudanças, continuidades e descontinuidades. A educação de uma maneira geral é um processo constituinte da experiência humana, por isso se faz presente em toda e qualquer sociedade.

> A resistência quilombola é o esforço contínuo de existir na situação concreta de vida. Nesse esforço, são muitos os processos educativos que legitimam a existência de um povo. Na construção da educação de um povo, a produção dos seus saberes não estão separados dos seus fazeres cotidianos: saber e fazer se justapõem, dialeticamente, produzindo seus processos educativos (LARCHERT, 2016, p. 318).

Os saberes acumulados por um grupo social e as suas formas de sociabilidades constroem processos sociais de aprendizagens peculiares. Para Gonh (2006), a educação não formal age sobre aspectos subjetivos do grupo, trabalhando sob um formato cultural e político.

Durante toda a nossa vida, realizamos aprendizagens de diferentes naturezas. Nesse processo, marcado pela interação contínua entre o ser humano e o meio, e no contexto das relações sociais, é que construímos nosso conhecimento, valores, representações e identidades. Sendo assim, tanto o desenvolvimento biológico quanto o domínio das práticas culturais existentes no nosso meio são imprescindíveis para a realização do acontecer humano (GOMES, 2006).

7- A Educação não escolar nos Quilombos e suas interfaces com a Educação Escolar Quilombola

A escolarização, é um dos recortes de um processo educativo intencional, em que está a Educação Escolar Quilombola (EEQ). Estabelecer diálogos entre essas formas de educação é necessário na busca de identificar os elementos importantes do saber local e sua relação com os aspectos da especificidade da educação escolar nas comunidades quilombolas.

Algumas pesquisas sobre Educação Escolar Quilombola como as de Oliveira (2017), Campos (2017), Morais (2018), vem demonstrando as dificuldades para desenvolver a modalidade educacional, considerando as especificidades da educação nos quilombos. Articular educação escolar e não escolar informal, pode auxiliar para o aspecto intercultural da EEQ, auxiliando em processos específicos da educação, os currículos, conteúdos e as práticas educativas mais condizentes com a realidade dos quilombos.

A proposta de diálogo com a educação informal se justifica pela característica da Educação Escolar Quilombola, que dialoga Educação informal, onde se pode ter acesso a

memória, os aspectos culturais da oralidade, valores de resistência e outros, que previstos na própria, Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola.

A EEQ, preconiza a promoção e integração do saber escolar e o saber da comunidade. Em suas diretrizes curriculares define os referenciais aos quais dão elementos para sua organização, elementos os quais, fundamenta, informa e alimenta a sua especificidade educacional:

> a) da memória coletiva; b) das línguas reminiscentes; c) dos marcos civilizatório; d) das práticas culturais; e) das tecnologias e formas de produção do trabalho; f) dos acervos e repertórios orais; g) dos festejos, usos, tradições e demais elementos que conformam o patrimônio cultural das comunidades quilombolas de todo país; h) da territorialidade[93] (BRASIL,2012, p.03).

Essa perspectiva de modalidade educacional, enfatiza a necessidade com os saberes, conhecimento que compreende as práticas sociais existentes na educação informal das comunidades quilombolas, configurando uma educação mais ampla e voltada para a necessidade e realidade dos quilombos, como bem pontua Nunes:

> os vínculos entre educar e formar são ancestrais, não são atributos exclusivos da escola; ancestralidade é tudo o que antecede ao que somos, por isso ela nos forma. Existe um passado e um presente de populações negras que vêm se educando secularmente através de uma resistência que não é passiva, que apenas reage às diversidades, mas que é, igualmente, provocadora de reações [...] (NUNES, 2006, p. 142).

A educação é um processo ontológico social e cultural operada pelos indivíduos formal ou informalmente em todos os âmbitos e contextos culturais e históricos. A educação compreendida por Brandão (2004), é tida de maneira ampla, ocorrendo em todos os âmbitos "que nos acostumamos a dar o nome de educação, acontece também dentro de um âmbito mais abrangente de processos sociais de interações chamado cultura" (p. 141). Brandão, salienta a necessidade e pensar o sentido da própria educação, separando a mesma desse processo escolarizado, para compreender melhor compreende-la.

> Separando-a por vezes do mundo e de domínios sociais e culturais onde ela concretamente existe, ou, ao contrário, associando-a diretamente a amplas e longínquas "determinações sociais" o pensamento do educador não raro esquece de ver a educação no seu contexto cotidiano, no interior de sua morada: a cultura — o lugar social das idéias, códigos e práticas de produção e reinvenção dos vários nomes, níveis e faces que o saber possui.

[93]Resolução nº 8, de 20 de novembro de 2012 - Define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica.

Os processos educativos escolares e não escolares, estes, ocorridos nas relações sociais e em comunidades. Sob esse enfoque considera-se de forma ampla que a educação deve compartilhar saberes, visando formação mútua troca do saber presente na cultura local e externa.

Outro aspecto, é entender que a educação escolar tem dentre a sua função a socialização, formação para atuações sociais em diferentes áreas. Para tanto, atua através de um campo interligados de concepções teóricas, organização dos conhecimentos e saberes escolares e saberes socioculturais produzidos pela comunidade.

A ideia de articular determinadas qualidades educativas advinda de espaços não escolares existente na comunidade, visa contribuir para uma educação formal nos quilombos visando a construção de uma identidade escolar nos quilombos, o que permite uma formação dos indivíduos, dentre de uma perspectiva de ampliação de conhecimento e de aprendizagens diferenciadas, e ainda conhecimentos sobre valores afro-brasileiros. Nesse aspecto, com bem observado por Rocha (2011, p. 49) "a cosmovisão africana vivenciada pelas comunidades tradicionais afro-brasileiras pode oferecer um suporte para novos aprendizados, pelos quais homens/mulheres e natureza poderão construir relações mais positivas e interativas".

A implementação da educação escolar quilombola se constitui numa política sociocultural no que refere as suas especificidades, deverão incluir em seus currículos, além dos aspectos legais e normativos que regem a organização escolar brasileira, a conceituação de quilombo; a articulação entre quilombos, terra e território; os avanços e os limites do direito dos quilombolas na legislação brasileira; a memória; a oralidade; o trabalho e a cultura (BRASIL, 2011, p. 29). Nesse sentido que os aspectos dos conhecimentos, saberes e produções culturais da educação informal apresentam as dimensões ancestres das produções do grupo social quilombola.

Sobre isso, Larchert (2016, p. 330), analisa que "essa produção não formal de conhecimento foi perpetuada a partir das vivências da construção do território e das práticas de resistência que possibilitaram a permanência nele".

Após a percepção das resistências culturais, que indicam traços dessa particularidade do grupo, ainda que em muitos momentos negociadas. Percebe-se que são questões envolvidas nos processos educativos apresentados nas práticas sociais e culturais dos descendentes quilombolas.

Essas práticas socioculturais, apresentam elementos de decolonidades, que permiti as pessoas utilizar das sua própria cultura para reinvenções e formas de sobrevivências no

enfrentamento da exclusão social. Entende-se que aprofundar esse viés de conhecimentos pode ocorrer diálogos frutíferos dessa forma de educação não escolar informal com a educação escolar quilombola. De forma que debruçar sobre essas questões envolvem um pensar sobre o processo de descolonização de saber na produção de uma modalidade de educação que produzam sentido e protagonismo para pensar e fazer ciência, de grupos que "tiveram que se forjar em situações assimétricas de poder, mas que nem por isso se anularam e, mais do que resistir, R-Existiram, se reinventaram na sua diferença" (PORTO-GONÇALVES, 2002, p.220).

O processo educativo a que nos referimos nesta pesquisa ocorre de forma silenciosa, na articulação entre processos identitários e entre uma territorialização marcada por significados cujos fundamentos estão nos modos de vida e nas formas de manter-se inserido na comunidade quilombola. Esse tipo de ocorrência é compreendido como "processos mudos que organizam a ordenação sócio-política" (CERTEAU; GIARD; MAYOL, 2003, p. 31).

Os saberes das comunidades quilombolas, abrangem processos educativos que se desenrolam nas atividades do cotidiano, percebido enquanto um ambiente educativo informal. A dimensão educativa é desenvolvida e reelaborada nas práticas cotidianas que não se enquadram nos ditames da educação escolar. Envolve o contar sobre como se faz determinada comida ou determinado chá para alguma cura. Até mesmo simpatias. Essa dimensão de aprendizagem pela oralidade e sua forma natural nas relações de sociabilidade, Hampaté Ba (2010, p. 183).

> [...] no seio de cada família, onde o pai, a mãe ou as pessoas mais idosas são ao mesmo tempo mestres e educadores e constituem a primeira célula dos tradicionalistas. São eles que ministram as primeiras lições da vida, não somente através da experiência, mas também por meio de histórias, fábulas, lendas, máximas, adágios, etc.

No caso de Pita Canudo, o conjunto de objetos, os costumes e as interações dos sujeitos com o espaço evidenciam um *habitus*, como afirma o sociólogo francês no trecho acima citado, no sentido em que eles engendram uma resposta adaptada às exigências de um lugar. Os hábitos, os processos educativos e os percursos dos descendentes quilombolas, dentro e fora do território original do quilombo o, constituem a face, a um só tempo, simbólica e material desse grupo.

Como já observado a educação deve compartilhar saberes, visando formação mútua troca do saber presente em nossa cultura. Nesse sentido, os processos educativos escolares e não-escolares, estes, ocorridos nas relações sociais e em comunidades. Podem ser percebidos nas produções de símbolos, subjetividades coletivas, saberes e fazeres específicos das

comunidades. Essas extensões de produtivas, constituiu-se, por exemplo, num elemento de resistência na comunidade Exu.

A educação escolar como espaço de socialização, formação para atuações sociais em diferentes campos, inclusive profissional. A mesma atua através de um campo interligados de concepções teóricas, organização dos conhecimentos e saberes escolares, conforme a ideia de sociedade pretendida.

8 – REALIDADES EM MOVIMENTO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES E EVIDÊNCIAS DA PESQUISA

É difícil fazer considerações finais, principalmente ao se tratar de quilombos, que são territórios em movimentos, sobretudo pelos seus processos criativos e dinâmicos de reconstituição de territorialidades. Com complexas retomadas de suas identidades culturais e processos de re-territorização.

Historicamente, em Mato Grosso, os negros tiveram que enfrentar as mais variadas formas de castigos, como dificuldades climáticas e geográficas, típicas da região, além de fome e doenças. Nesse contexto antagonista, engendraram formas de resistências, das quais as fugas individuais ou coletivas são exemplos. Os negros fugiam para a mata no território da colônia portuguesa, ou para o território espanhol. Eles influenciaram, assim, a composição e a formação da população local, a cultura e a composição étnico-racial mato-grossense. Além disso, fundaram os territórios quilombolas, que foram ampliados e ocupados nos dias atuais por comunidades negras.

No passado, as características da região de fronteira, com sua a geografia de extensa mata de difícil acesso, vales e sinuosos leitos de rios, por um lado, favoreceram as fugas e a os deslocamentos de quilombos, dificultando as perseguições aos negros. Essa passou a ser uma característica na dinâmica do trânsito de negros na fronteira em Mato Grosso, configurando várias formas de sobrevivências e construção individual e coletiva de espaços de resistências.

Nesses antigos territórios, estão hoje muitos dos atuais quilombos. Eles possuem ligação territorial com os velhos quilombos, a exemplo, de Exu e Pita Canudo. Esses quilombos nunca foram um lugar de isolamento sociocultural; sempre houve variadas formas de interlocução, trocas culturais e intercâmbios de atividades tanto entre os quilombos existentes na região quanto nos grupos que se estabeleceram na cidade. Com o passar dos anos e a crescente miscigenação, ocorrerram também adaptações materiais e sociais. Nesse processo, os quilombos foram se constituindo cada vez mais como comunidades plurais e multiculturais.

A descendência quilombola existente entre as comunidades na morraria, apresentam informações importantes sobre a dimensão de saberes e cultural, encontrado nos territórios, que dialoga com a ideia de *cosmografia* do grupo Exu e Pita Canudo, presentes nos conhecimentos medicinais, saberes, conhecimentos técnicos de plantios, exploração da fauna e flora, os aspectos de religiosidade, práticas alimentares, benzeção e outros elementos culturais, das atividades econômicas.

A história de formação das atuais comunidades quilombolas é acessada pelas memórias dos mais velhos nas comunidades. Através delas se tem fragmentos de informações de alguns negros, que no período escravocrata, ali viveram. As memórias referidas ao passado recente, apresentam informações concisas sobre o processo de violência e expropriação de grande parte ou da totalidade do território de seus antepassados.

As duas comunidades integram a formação da população campesina na morraria, ambas, possuem relação com a história do campesinato negro, fortalecido na pós-abolição. Conforme informam os depoentes, suas terras possuem imbricações com seus antepassados de homens e mulheres negros/as refugiados/as no local ou, que se estabeleceram no local como livres. Ambas, viveram complexas situações para se manterem na terra. Eles tiveram suas terras invadidas, alguns grupos permaneceram, com o pouco que sobrou de terra, tiveram que se haver com grandes dificuldades, violências, empobrecimento, e negociações de conflitos para se manterem na terra, nessa conjunção, muitos foram forçados a abandonar a terra.

A presença e permanência negra, nesses contextos foram marcadas por estratégias que compreendem situações diversas. Mesmo com as arbitrariedades e violência vivenciadas, não foram apagadas da história. Mas, tiveram longas e obstinadas formas de resistências e re-existência dos grupos sociais negros no campo, descendentes dos agrupamentos de escravizados fugidos, no caso de Pita Canudo.

Esses quilombos possuem formações diferenciadas. A comunidade Exu, tem sua organização no território, antes e na pós-abolição, ocupando espaço em toda extensão do território, até a proximidade do tio Sepotuba e na área da antiga fazenda, que existiu no lugar. No caso de Pita Canudo a formação tem origem de escravizados que fugiram para a localidade, possivelmente reocupando a espacialidade, onde outrora teve outro quilombo. Pois, tem sua conformação territorial, onde até hoje, existe uma localidade conhecida por Quilombo. Ainda, na região, existiu um antigo quilombo, nas proximidades do córrego Piraputanga, incrustada num contexto geográfico que ligam comunidades tradicionais das serras como, do Bebedouro, Facão, Morro Grande, Piraputangas, Pirizal, Pita Canudo, Ponta do Morro, Primavera, Quilombo.

Em Pita Canudo, teve época de grande produção de alimentos e outras fabricações artesanais de doces e farinha, por exemplo. Um dos testemunhos, lembra, que levavam para vender na cidade, caixas de bananas, vários rolos de fumos. Produziam cal e quebravam pedras que vendiam para subsidiar a construção civil da cidade.

Dos aspectos místicos em Exu, que envolve a figueira símbolo, por guardar e lembrar os escombros do trabalho escravo na fabricação do engenho de aguardente. Local de fascínio e temor, pelas histórias de assombração envolvendo o lugar.

Já na comunidade Pita Canudo, o misticismo está relacionada a existência da Água Milagrosa, que inicialmente povoa o imaginário por curar os machucados de um escravizado que lá se banhou. Outro aspecto está relacionado ao espaço do cemitério, considerado sagrado por lá estar enterrado, os ancestrais do quilombo. O sentimento de pertença com o território de Pita Canudo é forte principalmente pelos mais velhos, manifesta a importância do lugar, exclamando: lá está enterrado o meu umbigo!

Pode-se registrar na comunidade Exu, a partir da memória, que o contingente negro no passado, adentra o território como escravizados para o trabalho na fazenda histórica no local, em uma fazenda de escravocratas. O nome da comunidade transita na cultura religiosa negra que origina o termo, nome, esse relacionado as atividades os conhecimentos dos negros, traficados para a região. A história, da descendência negra local, é negro Velho, a principal referência da memória dos entrevistados.

Os indícios, no caso da comunidade Exu, apontam que ainda no contexto da escravidão existiam libertos, no território, na qual figura o negro Velho Matias, que teve relações matrimoniais com uma mulher com laços consanguíneos com família escravagista. Dessa união descendem duas das últimas famílias que permanecem na comunidade quilombola. Outro negro mencionado pela memória é o José Amancio. Sobre ele foi possível, encontrar um documento que o menciona, em uma contenda em decorrência de divergência no trabalho de extração da poaia, na qual ele como empregador, estava sendo indiciado. O documento data de poucos anos após a abolição. É bem provável que também já era homem livre, antes da abolição. O importante da informação do documento é sobre sua mobilidade social, no contexto do território, no qual agenciava mãos de obra para a extração da poia.

Em Exu, a identificação relacionada à condição da comunidade enquanto quilombola, até mesmo para aqueles que se identificam somente como pertencentes à comunidade negra, é um processo em construção, a partir de rememoração das histórias familiares. Constituindo uma retomada através da memória de alguns dos seus antepassados negros enquanto formadores do território. Na pesquisa, para alguns isso, só foi manifestado após,várias indagações sobre a origem da presença negra. Não ficou evidente como começou o processo de auto identificação de comunidade remanescentes de quilombo, julga-se que fora, através de informação e formação política, de uma ou outra integrante da comunidade. Poucos sabiam ou tinham

dimensão da constitucionalidade e das características da organização de seu território como "remanescentes de quilombos". Indícios de uma identidade territorial fortemente absorvida por outras identidades, ligadas ao território como camponês. São questões que podem ser explorado em outro trabalho.

Pita Canudo, evidencia que no território, foi palco constante de fugas de negros escravizados, não é possível precisar com exatidão o período. Contudo, através do registro da memória, o mito fundador, da comunidade é Vitorino Maciel de Campos. Foi encontrado, informações documentais, sobre alforria de Ana Cabra, a ser concedida após a morte da proprietária Ana Maria Maciel e Campos. A partir desse documento, apresentam-se indícios que o sobrenome das famílias Maciel de Campos, no quilombo, tenha sido adotados, por parte dos quilombolas, na pós-abolição.

Pela memória dos mais velhos, pode-se perceber que em Pita Canudo tinha-se uma rede econômica, baseando nas produções como fumo, banana, mandioca, abóbora, produção de farinha e doces artesanais como, doce de banana, rapadura, melado de cana, atividades como a quebra de pedras para a fabricação de casas e exploração de calcário. E, dentre sua produção, a mais sofisticada em termos de conhecimentos de base africana, consistia a produção de cal. Um conhecimento repassado pelos mais velhos do quilombo, remontando a o período em que vivera no local, Vitorino Maciel de Campos. A fabricação desse produto gerou uma significativa economia para o grupo, por algumas décadas. Inclusive, chegando a empregar outras pessoas não quilombolas e negros no local.

Essa exploração de calcário no quilombo, na memória recente, está estimada desde os anos 50 e, foi muito comercializada com o passar dos anos, para as produções de casas, em Cáceres, destas, destaca-se esse uso na construção da catedral, a igreja matriz local. A produção de cal, constituiu uma diferença na especificidade da produção de saberes e conhecimentos de base africana, o qual está envolto nas dinâmicas cultural e econômica, da contribuição negra para a sociedade mundial, considerando a história desse conhecimento e domínio da primeira utilização desse produto no Egito e outras regiões africanas, que nos intercâmbios, foi introduzida no ocidente.

A trajetória dos dois grupos sociais (Exu e Pita Canudo), é marcada por uma descontinuidade em relação ao território de origem. Pita Canudo sofreu um processo de expulsão, com a expansão de fazendeiros no território que pertencia ao quilombo; Exu, por sua vez, passou por um intenso êxodo, provocando igualmente reconfigurações e fragmentação do território. Esses aspectos e outras dimensões do silenciamento são elementos inquietantes sobre

a história do campesinato negro na região e os aspectos fronteiriços da região, merecendo também, um estudo mais abrangente sobre essa problemática.

Além dos aspectos peculiares da des-territorialização, há elementos nas trajetórias dessas populações negras, marcados, principalmente, por aspectos culturais e costumes presentes em práticas de culinária, nos afazeres e saberes, nos modos de produção e na relação com sagrado. No caso de Pita Canudo, o território é reinventado no contexto urbano, com a ocorrência da expropriação do território. percebeu-se que os quintais e algumas práticas socioculturais, dos descendentes quilombolas, parecem serem uma janela para o passado. Os costumes podem não ser fielmente praticados, mas apresentam-se como elementos de comportamentos culturais reelaborados ou não em novo contexto.

A memória em seus aspectos histórico-culturais, representam subsídios fundamentais no processo de restituição e/ou delimitação dos territórios quilombolas, dos saberes e de outras produções e experiências. A oralidade tornou-se um demarcador da identidade cultural nos dois quilombos. É através dela que se veiculam os aspectos históricos das comunidades alimentam as aprendizagens em relação aos saberes do grupo nas diversas produções, na manutenção e na ressignificação cultural, nos mitos, nas formas de religiosidade e/ou espiritualidade, presentes nas ações dos quilombolas.

Os traços culturais existentes nas atividades quilombolas apresentam atuações, não apenas nas práticas sociais, mais subsídios dos produtores de processos educativos informais, que lançam informações para reflexões as especificidades da modalidade Educação Escolar Quilombola.

Em relação às dimensões do educar em contextos não escolares. Relacionam-se as aprendizagens estabelecidas nas relações sociais, nos saberes e afazeres, nos modos de vida e de produção de sentimento em relação ao território quilombola. São elementos de subjetividades individuais e coletivas, que constituem um complexo processo de aprendizagens que circula entre os costumes tradicionais e as novas experiências do tempo presente. Os processos educativos, dessa forma, estão silenciosamente presentes nas práticas cotidianas, nas quais atos como cozinhar, rezar, o uso de alguns objetos e práticas de sociabilidade, apresentam práticas culturais que marcam elementos da identidade de grupo.

Essa dinâmica é desprovida de estratégias e ocorre no contexto de trocas e experiências culturais internas e externas, num processo em que se misturam experiências individuais e coletivas de histórias e de saberes que transitam entre a lembrança e o esquecimento do território quilombola.

Nesse sentido, pode-se afirmar a existência de significativos os processos educativos para a coesão do grupo e para a manutenção de tradições, considerando que as práticas apresentam saberes velhos e novos. Esses novos saberes estão representados na organização coletiva dos integrantes – por exemplo, Pita Canudo, por meio de uma associação trava uma luta judicial para a retomada de suas terras. O processo de reconhecimento das comunidades quilombolas e a titulação de seus territórios envolve, para além da questão fundiária normatizada na atualidade, um processo histórico de negação, à população negra, da garantia de domínio de seus territórios. Nesse contexto, sempre se recorre à memória dos mais velhos sobre o passado e aos construtores socioculturais, que marcam o sentimento de pertença em relação ao território. As aprendizagens e a construção, pelos mais novos, da identidade quilombola vai se dando a partir da interação com a herança do passado.

Nos quilombos estudados, muitos habitantes não desenvolvem mais atividades de festejos religiosos, por várias razões, dentre elas a dispersão de muitos integrantes. Essa dimensão religiosa, quando realizada, se limita às rezas no interior dos lares e à manutenção dos altares de santos, onde os moradores prestam culto. Isso ocorre, em grande parte, devido ao fato de as comunidades se encontrarem em franco processo de des-territorialização, situação essa que assume forma mais acentuada em Pita Canudo, onde todos se encontram arbitrariamente fora do território. Outro aspecto, se deve ao grande número de evangélicos no grupo, mudando a antiga tradição religiosa. Foi possível identificar que uma família, ainda realiza esses festejos religiosos. Da mesma forma, a tradição afro-religiosa, foi abafada, principalmente com o processo de expropriação. Dos integrantes com laços de parentesco, somente uma pessoa é adepta da Umbanda. Dos integrantes por laço de solidariedade, também só uma pessoa é assumidamente pertencente a afro-religião.

Na comunidade Exu, com a diminuição do seu território, em decorrência da entrada de fazendeiros sulistas que foram forçando o êxodo dos moradores, restam atualmente apenas três famílias dos antigos integrantes. Esses familiares resistem no território, envolvidos pelo sentimento de pertencimento territorial e apreço às suas histórias individuais e coletivas, que se refletem nas construções de uma identidade campesina.

Nas duas comunidades existem “lugares de memória” que delimitam e apontam informações de identificação mais coletiva com o território quilombola. Esses lugares compreendem uma relação significativa, de ordem material ou de ideias, que contribuiu para importantes evidências da percepção da relação de pertencimento dos grupos com o território e

com a dimensão histórica do quilombo. Trata-se de elementos simbólicos rememorados pela comunidade, auxiliando na (re)construção da identidade do grupo.

Os costumes, são outros elementos importantes na identificação das atividades tradicionais e culturais dos grupos. Mesmo com o processo de des-territorialização, alguns objetos, como potes antigos, apás, peneiras, pilões e outras ferramentas, são ainda usados pelos grupos. Esses objetos vão ganhando um papel simbólico, nas atividades do cotidiano de algumas famílias remanescentes quilombolas de Pita Canudo. O percurso dos objetos até a atualidade, ganha uma dimensão simbólica; eles são utilizados principalmente na produção de atividades domésticas. É no interior do convívio das famílias que esses elementos, em conjunto, criam um complexo campo que liga o grupo ao passado quilombola e dinâmica de construção de pertencimento com o território.

A des-territorialização, no contexto das continuidades e des-continuidades, têm significados complexos. Ela aponta para uma perda ligada ao território, mas também para uma forma de resistência. Nesse processo, um elemento ou outro da dimensão da comunidade negra está presente nas práticas dos grupos, seja em algum costume, no modo de fazer as coisas ou no uso de objetos característicos dos antigos territórios que retomam práticas cotidianas. Isso ocorre no caso da comunidade Exu, que tem o seu contingente populacional reduzido drasticamente com o êxodo, provocado pela entrada de fazendeiros nas terras e pela falta de políticas públicas mais assistivas ao grupo.

Com Pita Canudo, a expulsão do território levou a um processo de des-territorização, espalhando os remanescentes em diferentes bairros urbanos em Cáceres. Nesse grupo, o referido processo reelabora práticas culturais e dá continuidade a alguns costumes em outras bases, nas quais os quintais são as reelaborações do território expropriado.

A presente pesquisa ajudou a demonstrar os processos educativos, no que se referem a educação informal, dentro do campo da educação não escolar, ocorrem nos processos sociais, através das atividades cotidianas no contexto das relações sociais dos quilombolas que ocorrem tanto no território de origem como no processo desterritorização. Assim, foi possível perceber os processos educativos, servindo tanto como legitimadora dos traços culturais, valores e saberes do grupo como catalisadora de mudanças, esta última, particularmente pelo contexto de esvaziamento, no caso da comunidade Exu e do processo mais fortemente de des-territorialização.

Nesse cenário, encontramos artefatos como enxadas, machados, fogões à lenha, pilões, alimentação tradicional, vassouras de mato e outros instrumentos de utilidade para as

atividades diárias. São as mulheres as responsáveis pela configuração dos quintais e pela manutenção de objetos e outros instrumentos usados no cotidiano.

Existe uma insistência no território de Pita Canudo, no sentido de retomar as terras. Trata-se de uma questão de honra. Mesmo dando continuidade em suas vidas no contexto de des-territorialização, esse grupo está em plena construção e re-construção de identidades, afirmando o território em disputa como o de seus antepassados.

As produções culturais em contexto de quilombos são complexas e com assimilações de diferenças culturais, possuem semelhanças com outras produções reelaboradas negras, a exemplo, as dimensões de irmandades negras, das técnicas de plantios. Outros tem conhecimentos particulares, como os saberes relacionados a produção de cal que são reminiscências de conhecimentos africanos.

A partir das práticas culturais, pode-se perceber que existem traços de circularidade cultural entre territórios quilombolas e comunidades tradicionais afro-religiosa, uma clara influência dos subsídios culturais afro-brasileiro em categorias de comunidades negras. E, são nos processos educativos informais, desenvolvidas a dinâmica própria do grupo.

Na comunidade Exu, a vida simples, baseada em relações de companheirismo. As relações de sociabilidades entre os últimos grupos familiares são marcadas por práticas de solidariedade e ajudas mútuas no enfrentamento a certo isolamento que existe. Isso se reflete, por exemplo, na união de esforços para resolver problemas urgentes ou individuais.

Pita Canudo, nos contextos de des-territorialização e re-territorialização que serão percebidos os processos educativos correspondentes as práticas socioculturais do grupo. As correlações entre os processos educativos e as dimensões do território vivido, que envolve ações de aprendizado e elaborações dos conhecimentos desenvolvidos informalmente nas práticas, culturais e saberes da comunidade. Estão nesses processos invenções, que interferem nos processos de identidade da comunidade. Elas tornam o contexto das relações desse grupo um espaço educativo não formal. Por sua vez, os processos educativos não formais, são internalizados e articula-se com as práticas que envolvem aspectos culturais, sociais e políticos, relacionados às vivências e às experiências individuais e coletivas. É por meio dessa complexa interação com o território que se vai construindo a identidade cultural do grupo. Esse processo compreende aprendizagens que têm sua própria dinâmica e leituras de signos, presentes no cotidiano das atividades domésticas, culturais e laborativas.

A memória dos mais velhos sobre o passado e os construtores socioculturais marcam o sentimento de pertença e as práticas culturais. A construção de relação dos descendentes

quilombolas com os territórios e os processos educativos não-escolares são depreendidos dessas vivências. Além dos aspectos peculiares da fragmentação e/ou desterritorialização sofridas pelas comunidades, há elementos nas trajetórias dessas populações negras marcados, principalmente, por aspectos culturais e costumes presentes em práticas de culinária e de relação com sagrado, saberes e fazeres do cotidiano. Os processos educativos não escolar/informais estão na dimensão dessas práticas, alimentando a história e identidade quilombola em movimento.

Em relação a comunidade Pita Canudo, esses conhecimentos, hábitos e costumes, são desenvolvidos e reinventados em suas casas, no contexto urbano, constituindo a re-territorialização. Pita Canudo, é um quilombo, outrora vivido e hoje imaginado, em decorrência da perversa expropriação de seu território. Particularmente, nas reuniões Associação quilombola em meio a conflitos e esperanças. Bem como, nas silenciosas práticas culturais, no interior das casas, desenvolve-se um processo de reconstrução para alguns e reelaboração para outros, de elementos identitários negados. Tudo isso, provoca subjetividades, com impactos sobre a vida dos indivíduos e do grupo social.

É necessário realizar maiores escavações sobre o período histórico das duas comunidades. No caso de Exu, precisaria de uma pesquisa arqueológica para auxiliar nas informações sobre o seu passado, particularmente sobre os vestígios deixados pelos negros que viveram na antiga fazenda. Os escombros do monjolo, dos moirões que foram encobertos quase por completo pelos galhos da figueira que possui mais de cem anos, dentre outros resquícios de elementos antigos presentes no local.

Ocorre uma insistência no território de Pita Canudo, no sentido de retomar as terras. Trata-se de uma questão de honra. Mesmo dando continuidade em suas vidas no contexto de desterritorialização, esse grupo está em plena construção e re-construção de identidades, afirmando o território em disputa como o de seus antepassados.

As produções culturais em contexto de quilombos são complexas e com assimilações de diferenças culturais, possuem semelhanças com outras produções reelaboradas negras, a exemplo, as dimensões de irmandades negras, das técnicas de plantios. Outros tem conhecimentos particulares, como os saberes relacionados a produção de cal que são reminiscências de conhecimentos africanos.

Existe um dinamismo na produção cultural desse grupo, acelerado principalmente pelo processo de des-territorização, que produz novas redes de sociabilidades. Esse desenvolvimento das comunidades negras são bastante complexo, possuindo dimensões históricas, socioculturais

e identitário em processo. Portanto, existem muitas possibilidades de pesquisa sobre essas comunidades, principalmente relacionadas as mudanças em processo que podem configurar uma nova perspectiva de quilombos na região fronteiriça. Exu, por exemplo, é uma comunidade que precisa de um levantamento antropológico, com realizações de escavações, para trazer à os tona os artefatos os pedações da história da população negra que por ali passaram e deixaram seus remanescentes. Esse é um aspecto do "inventario da memória", que merece ser registrado.

A partir das práticas culturais, pode-se perceber que existe traços de circularidade cultural entre territórios quilombolas e comunidades tradicionais afro-religiosa, uma clara influência dos subsídios culturais afro-brasileiro em categorias de comunidades negras.

Enfim, a pesquisa aponta desafios para as futuras pesquisas estão em realizar o mapeamento dos deslocamentos individuais e coletivos ocorrido nessas comunidades. Também, a evidencia de elementos para compreender a relação do deslocamento de integrantes dos quilombos Exu e Pita Canudo com a formação dos bairros periféricos da cidade de Cáceres, bem como as interlocuções culturais dos grupos desterritorizados com as manifestações culturais nessas localidades, e outras formas de sociabilidade.

É possível realizar maiores escavações sobre o período histórico das duas comunidades. No caso de Exu, precisaria de uma pesquisa arqueológica para auxiliar nas informações sobre o seu passado, particularmente sobre os vestígios deixados pelos negros que viveram na antiga fazenda. Os escombros encobertos do monjolo, dos moirões que foram encobertos quase por completo pelos galhos da figueira que possui mais de cem anos, dentre outros resquícios de elementos antigos presentes no local.

9 – REFERÊNCIAS

ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. **Remanescentes das Comunidades dos Quilombos: memória do cativeiro, patrimônio cultural e direito à reparação**. Iberoamericana: América Latina - Espanha – Portugal, Revista do Ibero-Amerikanisches Institut, n. 42, Berlim, 2011.

ADEBANWI, Wale. Death, national memory and the social construction Fo heroism. História, Assis-SP, v.3, nº 2, p. 57-74, 2016.

AFONSO, A. J. **Sociologia da Educação não-escolar**: Reatualizar um objeto ou construir uma nova problemática. Porto, Portugal: Aprontamento, 1992.

ÁGUAS,Carla Pimentel**.** Terra e estrutura social no Brasil: exclusão e resistência das comunidades negras quilombolas. **Revista Angolana de Sociologia**, n.10 .2012, pp. 131-148.

AGUESSY, Honorat. Visões e Percepções Tradicionais. In:SOW, Alpha [et.al]. **Introdução à Cultura Africana**. Lisboa/Portugal: Edições 70, 1980.

ALEIXO, Lúcia Helena Gaeta. **Mato Grosso**: trabalho escravo e trabalho livre (1850-1888). Brasília: Ministério da Fazenda, Departamento de administração, Divisão de Documentação, 1984.

ALGANTI, Leila Mezan. Famílias e vida doméstica. In: SOUZA, Laura de Mello (Org.). **História da Vida Privada no Brasil**: Cotidiano e vida privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. pp. 84-154.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; PEREIRA, Deborah Duprat de Britto. **As populações remanescentes de quilombos. Direitos do passado ou garantia para o futuro?** In: A. Rios (org.) *Seminário Internacional as Minorias e o Direito.* Brasília: CEJF, 2002: pp. 244-255

ALMEIDA. Alfredo Wagner Berno de. **Quilombos:** Repertório Bibliográfico de uma Questão Redefinida (1995-1997). Rio de Janeiro: BIB n. 45, 1998, pp. 51-70.

ANDRADE, Neto, João Augusto de. **O tempo da greve***:* o caso da comunidade quilombola Pitoró dos Pretos 2009. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - UFMA,2009.

ANJOS, Rafael Sanzio. Cartografia Étnica: A África, o Brasil e os Territórios dos Quilombos In: SILVA, J.B.; LIMA, L.C.; DANTAS, E.C. (orgs). **Panorama da Geografia Brasileira II**. São Paulo: Annablume/ANPEGE, 2006.

ANJOS, R.S.A. A utilização dos recursos da cartografia conduzida para uma África desmistificada. **Revista Humanidades**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, v. 6, n. 22, p. 12-32, 1989.

ANJOS, R.S.A. Cartografia da diáspora: África Brasil. **Revista da ANPEGE**, v. 7, n. 1, número especial, p. 261-274, out. 2011.

ANJOS, R.S.A. Geografia, Cartografia e o Brasil africano: algumas representações. **Revista do Departamento de Geografia** – USP, Volume Especial Cartogeo, p. 332-350, 2014.

ARRUTI, J. M. P. A. Etnias "Federais":o processo de identificação de "remanescentes" de indígenas e quilombolas no Baixo São Francisco. Tese (Doutorado) - Museu Nacional/UFRJ, 2002.

APPIAH, Kawame Anthony. **O código de honra** – Como ocorrem as revoluções morais. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____**. Como a honra pode mudar o mundo**. 21 de setembro de 2013. Revista Veja. Entrevista concedida a Guilherme Rosa. Disponível em: Acesso em 23 junho de de 2018.

ARAÚJO, Emanoel. **Negras memórias**: O imaginário luso-afro-brasileiro e a herança da escravidão. ESTUDOS AVANÇADOS 18 (50), 2004. Pp. 242-250.

AREVAL, Amanda Martins de Espíndula. **Entre Linhas e Nós**: Um Olhar da Educação Ambiental Sobre O Currículo Na Comunidade Quilombola de Mata Cavalo. Dissertação (Mestrado Em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, PPGE, 2018.

ARRUTI, José Maurício A. **Quilombos.** Revista Jangwa Pana n.2 Universidad del Magdalena, 2008.

_____. **A emergência dos remanescentes:** notas para o diálogo indígenas e quilombolas. Mana: Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 7-38, 1997.

_____. **Mocambo**: antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru, SP: EDUSC, 2006.

_____. "Quilombos". In: Lívio Sansone; Osmundo Araújo Pinho (organizadores), **Raça**: novas perspectivas antropológicas. Salvador, Associação Brasileira de Antropologia: EDUFBA, 2008.

ASSIS, Edvaldo de. **Contribuição para o estudo do negro em Mato Grosso.** Cuiabá: UFMT/NDHIR, Imprensa Universitária, 1988.

_____. **Negro Forro & Sociedade Escravocrata e Quilombos em Mato Grosso.** Suplemento do Diário Oficial do Estado de Mato Grosso, 1986.

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. **Onda negra, medo branco**: o negro no imaginário das elites — século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987

BÂ, Amadou Hampaté. **A tradição viva**. História geral da África, II: África antiga – Brasília: UNESCO, 2010.

BACHELARD, Gaston**. A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BANDEIRA, Maria de L. **Território negro em espaço branco***:* estudo antropológico de Vila Bela. São Paulo: Brasiliense,1988.

_____. **Terras Negras**: invisibilidade expropriadora". In: LEITE, Ilka B de.(org.). **Terras e territórios de negros no Brasil**. Textos e Debates - NUER/UFSC, ano 1, n. 2. 1991. Pp.(7-24)

_____. **Território negro em espaço branco**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

BRASIL. PROGRAMA BRASIL QUILOMBOLA. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), Brasilia-DF.

BANDEIRA, Maria de Lourdes & Triana SODRÉ, 1993: "O Estado Novo, a reorganizacção espacial de Mato Grosso e a expropriacção de terras de negros. O caso Mata Cavalo", *Cadernos do Neru, Escravidão: Ponto e contraponto*, nº 2, pp. 83-103.

BARCELOS, Silvânio Paulo de. **Comunidade Negra Rural da Mutuca**: conflito de memórias e a disputa pela "terra dos ancestrais" – 1883/2015. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2016.

BARCELOS, Silvânio Paulo de. **Quilombo Mata Cavalo: terra, conflito e os caminhos da identidade negra**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, PPGH, 2011.

BARTH, Fredrik. O guru, o iniciador, e outras visões antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BARTOLOME, Miguel Alberto. **As etnogêneses**: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. Mana [online]. 2006, vol.12, n.1, pp.39-68.

BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Pioneira, 1971.

BAUER, Martin W.; Gaskel, George. **Pesquisa qualitativa com texto**: imagem e som: urn manual prático *I* Martin W. Bauer, George Gaskell (editores); tradução de Pedrinho A. Guareschi.- Petr6polis, RJ : Vozes, 2002.

BGE (2017), OpenStreetMaps (2018), INCRA - MT (2010 e 2017), DigitalGlobe Constellation (2018), Bing API (2018), QGIS 3.4.3

BHABHA, H.**O local da cultura**.Belo Horizonte: UFMG, 2003.

BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDHAL, Z. (Org.). **Geografia cultural: um século**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002. v.3, p. 83-132.

BONNEMAISON. Joël; CAMBRÉZY, Luc. **Le territoire, entre lien et frontière**. Colloqueleterritoire, lien ou frontière? Identités, conflitsethniques, enjeux et recompositions territoriales Paris – Sorbonne 2 – 4 octobre 1995 http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers08- 9/010014865.pdf. Acessado 26 de setembro de 2017.

BONVINI, Emílio. **Tradição oral afro-brasileira**: As razões de uma vitalidade. Revista Projeto História n.22, São Paulo, EDUC, junho/2001, Pp.37-48 Acesso: https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/10729 12/11/2018.

BONVINI, Emílio. **Tradição oral afro-brasileira**: As razões de uma vitalidade. Revista Projeto História n.22, São Paulo, EDUC, junho/2001, Pp.37-48 Acesso: https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/10729 12/11/2018.

BORDEST, Suise Monteiro Leon. **Quilombos no Brasil em múltiplas territorialidades**. Revista Eletrônica Documento/Monumento [recurso eletrônico]. – n. 1 Cuiabá: Universidade Federal de Mato Grosso, Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional, 2009-

BOSI, E. Cultura e desenraizamento. In: BOSI, A. (Org.). **Cultura brasileira**: temas e situações. São Paulo: Ática, 2000. p. 16-41.

_____. **Memória e Sociedade**: Lembranças de Velhos. 3a ed. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

_____. **A pesquisa em memória social**. Psicologia USP, v. 4, São Paulo, 1993, p. 277-284.

_____. **O tempo vivo da memória**: ensaios de psicologia social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

_____. **Memória e Sociedade**: Lembranças de Velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. SP: Brasiliense, 2004

_____. Pierre, **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro, Editora Bertrand Brasil, 1989.

_____. **A educação como cultura**. Campinas: Mercado de Letras, 2002. 255p.

_____. In: ROCHA, G.; TOSTA, S. P. Antropologia & Educação. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

_____. **O Que é Educação.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1981

BRANDEMBURG, Alfio. **Do Rural Tradicional ao Rural Socioambiental** . Ambiente & Sociedade Campinas v. XIII, n. 2, p. 417-428 jul.-dez. 2010

Brasiliense/ CNPQ, 1988.

BRAZIL, Maria do Carmo. **Escravidão negra em Mato Grosso**: dominação, violência e resistência. Segundas Jornadas de História Económica - Simpósio 4. Aspectos Da Escravidão

E da Transição para o Trabalho Livre. Montevideo. **Asociación Uruguaya de História Económica.** Montevideo: Instituto Cultural Anglo Uruguayo, 1999. v. CD ROM.

_____. **Fronteira Negra**: dominação, violência e resistência escrava em Mato Grosso. Passo Fundo:UPF, 2002.

_____. **Sonhos de liberdade**: A escravidão e o fenômeno das fugas além-fronteiras em Mato Grosso colonial. Revista História & Luta de Classes, 3, nov. 2006. pp.33-42.

BURKE, Peter. A história como memória social. In: **O mundo como teatro**: estudos de antropologia histórica. Lisboa: Difel, 1992. p. 235-251.

CAMPOS, Jocimar Jesus de. **As narrativas míticas da Comunidade Quilombola de Morrinhos / Poconé / MT e os fazeres Escolares**. Dissertação (Mestrado Em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, Ppge,2017.

CARDOSO, C.L.; MELO, S.L.; MELO, E.S. Contribuição para estudo dos aspectos cársticos da província serrana de Cáceres-MT: estudo de caso da Gruta do Sobradinho. In: **RASTEIRO**, M.A.; MORATO, L. (orgs.) **Congresso Brasileiro de Espeleologia**, 32, 2013. Barreiras. Anais... Campinas: SBE, 2013. p.253-260. Disponível em: http://www.cavernas.org.br/ Acesso em: 20/09/2017.

CARNEIRO, Edison. **Singularidades dos quilombos**. In: MOURA, Clóvis (Org.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. – Maceió: EDUFAL, 2001.

_____. 1988 [1958]. **O quilombo dos Palmares**. Rio de Janeiro: Companhia Nacional (Brasiliana, 302).

CARVALHO, Francisca Edilza Barbosa de Andrade. Educação **Escolar Quilombola na Comunidade Baixio - Barra do Bugres/MT**: avanços e desafios. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, PPGE, 2016.

CARVALHO, José Jorge de (org). 1996**. O Quilombo de Rio das Rãs:** História, Tradições e Lutas**.** Salvador: CEAO/EDUFBA.

_____. **Quilombos: símbolos da luta pela terra e pela liberdade**. Revista Cultura Vozes, No. 5, Ano 91, Vol. 91, 149160, 1997.

CASTELNAU, Francis. **Expedição às regiões centrais da América do Sul**. Belo Horizonte, Rio de Janeiro: Itatiaia, 2000.

CASTRILLON, Maria de Lourdes Fanaia. **O governo local na fronteira oeste do Brasil**: a Câmara Municipal de Vila Maria do Paraguai (18591889). 2006. 150p. Dissertação (mestrado) –Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá.

CAVALCANTE, Roselli Aparecida. **Fundação de Vila Maria com a presença Chiquitana**: os povoadores da fronteira oeste da Capitania de Mato Grosso (1778-1827) / Roselli Aparecida Cavalcante. Porto Alegre, Rio Grande do Sul, 2015.

CELLARD, A. A análise documental. In: POUPART, J. et al. **A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos**. Petrópolis, Vozes, 2008.

CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. **A Invenção do cotidiano** 2: Morar, cozinhar. volume 2. 11ª edição, , Vozes, 2011.

_____.**A invenção do cotidiano**: 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2008

CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade**: uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CHAVEZ, Otávio Ribeiro. **Escravidão, fronteira e liberdade**: resistência escrava em MT (1752-1850). Dissertação de mestrado em História pela UFBA, 2000.

CLAVAL, P. Campo e perspectivas da geografia cultural. In: ROSENDHAL, Z.; CORRÊA, R. L. (Org.). **Geografia cultural**: um século. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002. v.3, p. 133-196.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX/. Organizado por José Reginaldo Santos Gonçalves. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

CONSORTE, Josildeth Gomes. **A mestiçagem no Brasil**: armadilhas e impasses. **Revista Margem**, n.10, 1999.

CORRÊA, Antenor; BORGES, Clóvis. **Viola de cocho**: da tradição pantaneira a patrimônio imaterial brasileiro. In: DAPesquisa, v. 7, p. 324-336, 2010.

CORRÊA, Silbene**. Negros de Mato Grosso: breve reflexão sobre as contribuições para a cultura.** Revista Faces da CORRÊA, Silbene**. Negros de Mato Grosso: breve reflexão sobre as contribuições para a cultura.**Revista Faces da História, Assis-SP, v.3, nº 2, p. 57-74, 2016.

COSTA, Benedita Rosa da. **Comunidade Quilombola Tanque do Padre**: Memórias, Narrativas e Vivências. Dissertação (Mestrado Em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, PPGE, 2017.

COSTA, Janaina Santana da. **Espaços de Esperança**: a produção associada da vida na Comunidade São Benedito Remanescente dos Quilombos – Poconé-MT. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, PPGE, 2017

COUTINHO, Maria Auxiliadora de Azevedo. **Como se de ventre livre tivesse nascido**: Alforrias em Vila Maria do Paraguai/ São Luiz de Cáceres, Fronteira Entre Brasil Bolívia -1860 Á 1877. (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais Programa de Pós-Graduação em História , Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá: 2015.

DAVIDOVITS, Joseph; MORRIS, Margie**As pirâmides:** A solução de um enigma. Editora Record, 1988, Rio de Janeiro-RJ, pp. 62-67

DELEUZE, Gilles. **Proust e os signos**. Trad. Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. **História Oral**: memória, tempo, identidades. Belo Horizonte: Autêntica,2006.

DETIENNE, Marcel. **A invenção da Mitologia**. Tradução: André Telles; Gilza Martins Saldanha da Gama. Brasília, UnB, 1998.

DIAS, Maria Helena Tavares. **Entre Memórias e Narrativas dos Festeiros das festas de Santo do Território Quilombola Vão Grande**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, PPGE, 2017.

DUPRAT, Deborah de Britto; Alfredo Wagner Berno De Almeida Pereira. **As Populações Remanescentes De Quilombos: Direitos Do Passado Ou Garantia Para O Futuro?** Seminário Internacional as minorias e o direito (2001: Brasília) / Conselho da Justiça Federal, Centro de Estudos Judiciários;A JUFE; Fundação Pedro Jorge de Mello e Silva; The Britsh Council. -- Brasília: CJF, 2003 (pp. 229 -249)

DURÃO, A.M.; DURÃO, C.V.M.. Levantamento bioespeleológico preliminar de cavidades naturais do município de Cáceres - MT. In: RASTEIRO, M.A.; Pereira-Filho, M. (Orgs.) **Congresso Brasileiro de Espeleologia**, 24, 1997. Ouro Preto. Anais... Campinas: SBE, 2017. p.25-33. Disponível em: http://www.cavernas.org.br/ Acesso em: 20/09/2017.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 2000.

ELIAS, N. **O processo civilizador**: Uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

_____; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os Outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

FERNANDES, Florestan.Prefácio. In: NASCIMENTO, Abdias do. **O Genocídio do Negro Brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Ed. Paz e Terra: Rio de Janeiro, 1978.

FERREIRA, Augusta Eulália. **Educação Escolar Quilombola: Uma Perspectiva Identitária a partir da Escola Estadual Maria de Arruda Muller**. Dissertação (Mestrado Em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, PPGE, 2015.

FERREIRA, L. M. Sobre o conceito da arqueologia da diáspora africana. MÉTIS história e cultura, v. 8, n. 16, p. 267-275, jul./dez. 2009.

FIDELIS, L. M. et. al. **Audiência Pública Quilombola**: relato de uma experiência política dos Povos Tradicionais Quilombolas do Vale Do Ribeira paranaense. Sociologia & Política. I seminário nacional sociologia & política UFPR 2009. Curitiba, 2009. 19p.

FLORENCE, Hércules, 1804-1879. Viagem fluvial do Tietê ao Amazonas de 1825 a 1829. Tradução do Visconde de Taunay. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007

FOUCAULT, Michel, 1926-1984. **A arqueologia do saber.** Tradução: de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FONSECA, Mauricio V. **Apontamentos para uma problematização das formas de classificação racial dos negros no século** XIX. Revista de Educação Pública. 2009; n. 18,pp.201-219. Disponível em: http://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/educacaopublica/article/view/531/452. Acesso: 27 de março de 2019.

FREIRE, A. M. A. A Pedagogia da Libertação em Paulo Freire. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

FROTSCHER, Méri [et.all].**Entrevista com o geógrafo Rogério Haesbaert da Costa**. **Espaço Plural** - Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Núcleo de Pesquisa e Documentação sobre o Oeste do Paraná. - ano 1. n. 1 (1999) - Marechal Cândido Rondon: Edunioeste, 1999. Ano X . Nº 20. (165-174), 2009

FUNARI, P. P. de A. A arqueologia de Palmares – Sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana. In: REIS, J. J.; GOMES, F. dos (Org.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil .** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GARCIA, Domingos Sávio da Cunha. **Cobiçada Carne**. Revista de História da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, p.34 – 37,01 fev. 2008.

_____. **De Vila a Cidade**: Impactos da abertura da navegação do Rio Paraguai em uma povoação da fronteira oeste. XVII Simpósio Nacional de História: Conhecimento Histórico e Dialogo Social, RN: 2013.

GASPAR, A. A educação formal e a educação informal em ciências. In: MASSARANI, L.; MOREIRA, I. de C.& BRITO, F (orgs.). **Ciência e público – caminhos da divulgação científica no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, p. 171-183, 2002. Disponível: http://casadaciencia.ufrj.br/Publicacoes/terraincognita/cienciaepublico/livro_ completo.pdf >. Acesso em 12/11/2018.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 13 ed. São Paulo: LTC, 2008.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: O cotidiano e as ideias de urn moleiro perseguido pela Inquisição. Tradução Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Cornpanhia das Letras, 2006.

_____. **Mitos, emblemas, sinais**: morfóloga e história. São Paulo. Companhia das Letras:1989.

GODELIER, M. A parte ideal do real. In: **CARVALHO**, E. de A. (Org.). Godelier: antropologia. São Paulo: Ática, 1981. p.185-203. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

GOHM, M. G. **Educação não-formal e cultura política**. 5. ed. São Paulo, Cortez. 2011.

_____. Educação não-formal na pedagogia social. CONGRESSO INTERNACIONAL DE PEDAGOGIA SOCIAL, 1., 2006, **Proceedings online.** Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, <http://www.proceedings.scielo.br/scielo. >.

_____. **Educação não-formal, participação da sociedade civil e estruturas colegiadas nas escolas**. Ensaio: aval. pol. públ. Educ., Rio de Janeiro, v.14, n.50, p. 27-38, jan./mar. 2006

GOHN, Maria da Glória. **Educação não-formal, participação da sociedade civil e estruturas colegiadas nas escolas**. *Ensaio: aval.pol.públ.Educ*. 2006, vol.14, n.50, pp. 27-38.

GOMES, Angela de Castro. **Escrita de si, escrita da história**— Rio de Janeiro : Editora FGV, 2004.

GOMES, Flávio dos Santos**Histórias de Quilombolas: Mocambos e comunidades de Senzalas no Rio de Janeiro, Séc XIX.** Ed. Rev. e Ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil** - São Paulo: Claro Enigma, 2015.

_____. **Palmares**: Escravidão e liberdade no Atlântico Sul. São Paulo: Contexto, 2005.

_____. **A Hidra e os Pântanos. Mocambos, Quilombos e Comunidades de Fugitivos no Brasil** (Séculos XVII-XIX), São Paulo, Unesp, 2005;

_____. **Histórias de Quilombolas:** Mocambos e Comunidades de Senzalas Rio de Janeiro – Século XIX, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1995.

_____. Sonhando com a terra, construindo a cidadania. In. PINSKY, J.; PINSKY, C. B. (Orgs.). **História da Cidadania**. São Paulo: Editora Contexto, 2008.

GOMES, Maria Auxiliadora Azevedo Coutinho. **O negro e a Violência**. Revista do Arquivo Público de Mato Grosso, 1988.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **Antropologia dos objetos**: coleções, museus e patrimônios / José Reginaldo Santos Gonçalves. - Rio de Janeiro, 2007.

_____; BITAR, Nina Pinheiro & GUIMARÃES, Roberta Sampaio. 2013**. A alma das coisas**: patrimônios, materialidade e ressonância. Rio de Janeiro: Mauad: FAPERJ. 296 pp.

GONDAR, Jô; DODEBEI, Vera, **O que é memória social?** Jô Gondar e Vera Dodebei (orgs.). Rio de Janeiro: Contra Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de janeiro, 2005.

GUERINO, Mariana de Fátima. **O Movimento dos Saberes na Produção da Vida na Comunidade Quilombola Campina de Pedra**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, PPGE, 2013.

HAESBAERT, R. **Des-territorialização e Identidade**: a rede "gaúcha" no Nordeste. Niterói: EdUFF, 1997.

_____. **O mito da desterritorialização e as "regiões-rede"**. Anais do V Congresso Brasileiro de Geografia. Curitiba: AGB, 1994. pp. 206-214.

_____. **O mito da desterritorialização**: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. Identidades territoriais. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Orgs.). **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p. 169-190.

HAGUETTE, Teresa Maria Frota. **Metodologias qualitativas na Sociologia**. Petrópolis: Vozes, 1997.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**; Tradução de Laurent Léon Schaffter.: São Paulo: Editora Revista Dos Tribunais Ltda, 1990

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu Silva, Guaracira Lopes Louro. 10.ed. – Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, S. **Da diáspora:** Identidades e mediações culturais. Trad. Adelaine La Guardiã Resende ... [et all]. - Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasilia: Brasil, 2003.

HALL. Stuart. Quem precisa da identidade? In. SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. pp. 103-133

HAMEISTER, Martha Daisson. **Para dar calor à nova povoação**: estudo sobre estratégias sociais e familiares a partir dos registros batismais da Vila do Rio Grande (1738-1763) - Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

HAMPÂTÉ BÁ, Amadou. A tradição viva, In: KI-ZERBO, Joseph (org.) **História Geral da África**, vol. I, UNESCO, 2011.

HEISENBERG, Werner. **A parte e o todo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

HOBSBAWM. Eric. **A invenção das tradições**. Rio de janeiro: Paz e Terra, 1997.

ISKANDER, Z. **A Arqueologia da África e suas técnicas** – Processos de datação. História geral da África, II: África antiga – Brasília: UNESCO, 2010.

JACCOUD, M.; MAYER, R. A observação direta e a pesquisa qualitativa. In: POUPART, J. *et al.* **A Pesquisa qualitativa.** Enfoques epistemológicos e metodológicos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

JESUS, Nauk Maria de. **O governo local na fronteira oeste**: a rivalidade entre Cuiabá e Vila Bela no século XVIII. Dourados: Ed. UFGD, 2011.

KELLERHALS, Jean, FERREIRA, Cristina, PERRENOUD, David. Linguagens do parentesco: lógicas da construção identitária. **Análise social**, vol XXXVII, 2002, pp.

KI-ZERBO, Joseph. **Introdução Geral**. História geral da África, I: Metodologia e pré -história da África / editado por Joseph Ki -Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010. (p. 31-57).

KOSSOY, Boris. **Fotografia & história**. 3. ed. rev. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009.

LARCHERT, Jeanes Martins. **Resistência e seus processos educativos na comunidade negra rural Quilombola do Fojo – BA**. Tese (Doutorado em Educação) Programa de Pós-Graduação em Educação do centro de Educação e Ciências Humanas. São Carlos: UFSCar, 2013.

LE GOFF, Jacques. **História e memória.** Tradução Bernardo Leitão ... [et al.] -- Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990.

_____. **Memória.** In: Enciclopédia Einaudi. Lisboa: Casa da Moeda.1985.

LEITE, Ilka, **O legado do testamento: a comunidade de Casca em perícia**. Porto Alegre - Florianópolis: Editora da UFRGS-NUER-UFSC, 2004.

_____. **O quilombo trans-histórico, jurídico-formal e pós-utópico.** 2007. http://www.socialsciences.manchester.ac.uk/disciplines/socialanthropology/ postgraduate/clacs/documents/IBoaventurav2.pdf, 04janeiro2019.

LEITE, José Carlos. **Quilombolas do Vale do Guaporé**: modos de conhecimento e territorialidade / José Carlos Leite, Verone Cristina da Silva. – Cuiabá: EdUFMT; Ed. Sustentável, 2014.

LEITE, Luís-Philippe Pereira. **Vila Maria dos Meus Maiores.** Ed. Mato Grosso: IHGMT, 1978.

LIAKOPOULOS, Miltos. Análise argumenttiva In: **Pesquisa qualitativa com texto**: imagem e sam : urn manual pratico *I* Martin W. Bauer, George Gaskell (editores); tradução de Pedrinho A. Guareschi.- Petr6polis, RJ : Vozes, 2002.

LIMA, Aguinel Messias de. **O rio Paraguai como tema gerador de ações em educação ambiental escolar no Município de Cáceres - Mato Grosso**. Tese (Doutorado) -- São Carlos: UFSCar, 2010.

LITTLE, Paul E. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil:** por uma Antropologia da territorialidade. Anuário Antropológico/2002-2003. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004: 251-290.

LOPES, Nei. **Bantos, Males e Identidade Negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

_____. Kitábu: **O livro do saber e do espirito negro-africanos**. Rio de Janeiro: Editora Senac Rio, 2005.

_____. **"Oiobomé"**: a epopeia de uma nação. Rio de Janeiro: Agir, 2010.

LORDELO, Monique Cristina de Souza. **Escravos Negros na Fronteira Oeste da Capitania de Mato Grosso: Fugas, Capturas e Formação de Quilombos (1748-1796). Dissertação (Mestrado em História).** Programa de Pós-Graduação em História. UFMT, 2010.

LOURENÇO, Sonia Regina. **A emergência de identidades étnicas das Comunidades Quilombolas de Chapada dos Guimarães**. Revista Afro-Ásia, n. 52 2015, pp, 9-40.

LOZANO, José Eduardo Aceves. Prática e estilos de pesquisa em história oral contemporânea. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína**. Usos & abusos da história oral.** Rio de Janeiro: FGV, 2005.

LÜDKE, Menga; ANDRÉ, Marli E.D.A. **Pesquisa em educação**: abordagens qualitativas. São Paulo: EPU, 1986.

MANFRINATE, Rosana. **Histórias Femininas**: Poder, Resistência e Educação no Quilombo de Mata Cavalo. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, PPGE, 2011.

MANHÃES, Juliana Bittencourt. **A punga do tambor de crioula no Maranhão**: espaço de memória, ritual e espetáculo. http://www3.ufrb.edu.br/ebecult/wp- ontent/uploads/2012/04/A-punga-do-tambor-de-crioula-no-Maranh%C2%8Bo-e- pac%C3%8C%C2%A7o-de-memo%C3%83%C3%85ria-ritual-e- speta%C3%83%C3%85culo.pdf

MARTINIANO, José da Silva. **Quilombos do Brasil Central**: séculos XVIII E XIX (1719 - 1888). Introdução ao estudo da escravidão. (Dissertação Mestrado em História) Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1998.

MARTINS, Cecilia Maria Pereira. **Geografia Rural**. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, CESAD, 2013.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira**: A degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

_____.**O tempo da fronteira**. Retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 8(1): 25-70, maio de 1996.

MARTINS, Marcos Francisco. **Educação não escolar**: discussão terminológica e mapeamento dos fundamentos das tendências . Revista Contrapontos - Eletrônica, Vol. 16 - n. 1 - Itajaí, 2016 p40-61. Disponível em: www.univali.br/periodicos

MATOS, Hebe. **Remanescentes das comunidades dos quilombos**: memória do cativeiro e políticas de reparação no Brasil. REVISTA USP, São Paulo, n.68, p. 104-111, dezembro/fevereiro 2005-2006.

_____. **Inventário dos Lugares de Memória do Tráfico Atlântico**. Rio de Janeiro: Ppgh-Uff, 2013.

_____. **Das cores do silêncio**: os significados da liberdade no Sudeste escravista, Brasil Século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. **Oralidade e escrita**. 1997. 27 p. Disponível em : < http://www.revistas.ufg.br/index.php/sig/article/view/7396/5262> Acesso: 23 de dezembro 2018.

MAY, Tim. **Pesquisa social**: questões, métodos e processos. Porto Alegre: Artmed, 2004.

MAY, Rollo. **O homem à procura de si mesmo**. Petrópolis: Vozes, 2000.

MAY, Rollo. **A psicologia e o dilema humano**. Petrópolis: Vozes, 2000.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Editora Antígona, 2014.

MELLO, Marcelo Moura. **Reminiscências dos quilombos**: territórios da memória em uma comunidade negra rural. São Paulo: Editora Terceiro Nome,2012.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa social:** teoria, método e criatividade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

MINTZ, Sidney W. **Comida e Antropologia: uma breve revisão.** Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol 16, nº 47, p. 31-41, 2001.

MINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. **O Nascimento da Cultura Afro-Americana**: uma perspectiva antropológica. Rio De Janeiro: Pallas, 2003.

Monlevade, Ana Paula Bistaffa de; . Lima, Karina Alves Rondon de. **Dolina Água Milagrosa como Produto Turístico em Cáceres/MT** – Um Estudo Preliminar de sua Utilização. VI Seminário de Pesquisa em Turismo do MERCOSUL (SeminTUR), 2010.

MORAIS, Vanessa Alves de. **Educação Escolar Quilombola**: Saberes e Fazeres Docentes no Contexto da Escola Verena Leite de Brito, Vila Bela-MT. Dissertação (Mestrado Em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, PPGE, 2018.

MOREIRA, Déborah Luíza. **Território, luta e educação**: dimensões pulsantes nos enfrentamentos dos conflitos socioambientais mapeados no Quilombo de Mata Cavalo. Dissertação (Mestrado Em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, PPGE,2017.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. Tradução: Eloá Jacobina. - 8a ed. -Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

_____. **O Método 5**- a humanidade da humanidade; a identidade humana. Sulina, 2003.

MOTA, Maria Sarita. **Sesmarias e Propriedade Titulada da Terra**: O Individualismo Agrário na América Portuguesa. SÆCULUM - REVISTA DE HISTÓRIA [26]; João Pessoa,. 2012-pp. 29-45.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da senzala:** quilombos, insurreições, guerrilhas. São Paulo: Conquista. 1972.

MOURA, Glória. **As festas nos Quilombos Contemporâneos e afirmação da Identidade Étnica**. XXI Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu-MG, 1997. Disponível: https://anpocs.com/index.php/21o-encontro-anual-1997. Acessado: 08/01/2019.

_____. **Os quilombos contemporâneos e a educação**. Humanidades, Brasília: Editora UnB, n. 47, v. 10, nov. 1999.

MÜLLER, Maria Lúcia R; SANTOS, Angela M; MOREIRA, Nilvaci L. M. Quilombos e quilombolas em Mato Grosso.Revista da ABPN- Educação, Quilombos e Ensino de História: paradigmas e propostas. Rio de Janeiro, v. 8, n. 18, p. 07-24, nov. 2015 – fev. 2016. Disponível em: http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/issue/view/3. Acesso em 21 de maio de 2018.

MUNANGA, K. **Arte afro-brasileira**: o que é, afinal? Associação 500 anos Brasil artes visuais. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2000.

_____. Origem e histórico dos quilombos em África. In: MOURA, Clóvis (Org.). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001.

_____. **Origem e histórico do quilombo na África**. Revista USP, n. 28, São Paulo: 1995. Pp 56-63

MUNARI, Lucia Chamlian. **Memória social e ecologia histórica**: a agricultura de coivara das populações quilombolas do Vale do Ribeira e sua relação com a formação da Mata Atlântica local. Dissertação. – São Paulo: L. C. M., 2009.

NASCIMENTO, Beatriz. **O conceito de quilombo e a resistência cultural negra**. Revista Afrodiáspora nº.6-7, 2008, p. 41-49.

NEVES, Margarida de Souza. **História e Memória**: os jogos da memória. In: MATTOS, Ilmar Rohloff (org.). Ler e escrever para contar: documentação, historiografia e formação do historiador. Rio de Janeiro: Access, 1998.

NORA, Pierre. **Entre memória e história**: a problemática dos lugares. Projeto História, São Paulo, n.10, dez. 1993, p.7-28.

NUNES, Georgina Helena Lima Nunes. Educação Quilombola. In: MEC. Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais. Brasília: SECAD, 2006. p. 139-161.

O'DWYER, E. C. (Org.) **Terra de Quilombos**. Associação Brasileira de Antropologia, Rio de Janeiro, 1995.

_____. **Quilombos:** identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

OLIVEIRA, Bruna Maria de. **Práticas Corporais e os Fazeres Pedagógicos:** perspectivas da Educação Escolar Quilombola. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, PPGE, 2017.

OLIVEIRA, Eduardo. **Epistemologia da Ancestralidade.** Disponível em: http://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo_oliveira_-_epistemologia_da_ancestralidade.pdf. Acesso em 26 setembro de 2017.

OLIVEIRA, Herman Hudson de. **Dança do Congo:** educação, expressão, identidade e territorialidade. Dissertação (Mestrado Em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, PPGE, 2011.

PEREIRA, Antutérpio D. ; SILVA, V. . Simpósio Temático: **Dinâmica e Dimensão de uma Região Fronteira-Mineira**: Mato Grosso. 2012.

PEREIRA, Luciano da Silva. **Trajetória de Vida, Estratégias de Resistência e Protagonismo de Professoras Quilombolas da Comunidade de Chumbo/Poconé/MT**. Dissertação (Mestrado Em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, PPGE,

PINHEIRO, Rodrigues, Bruno. **O trânsito de cativos do oeste da América Portuguesa para Espanhola**: fugas, sequestros e a busca por liberdade (século XVIII) – **Fronteiras**: Revista de História Dourados, 2016. v. 18, n. 31, p. 357 - 374

PIRES, Maria F. N. **Cartas de alforria**: para não ter o desgosto de ficar em cativeiro. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 26, nº 52, p. 141-174 – 2006PIZA, Edith ; ROSEMBERG; Fúlvia. **Cor nos censos brasileiros**. REVISTA USP, São Paulo, n.40, p. 122-137, dezembro/fevereiro 1998-99

POLI, Luciana Costa. **Uma alternativa de acesso à terra: arrendamento rural pelos olhos do poder judiciário**. Revista FSA, Teresina, n. 4, 2014, p. 85-100.

POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

POLLAK, Michel. **Memória e identidade social**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

PRICE, Richard (Ed.). **Maroon Societies**: Rebel Slave Communities in the Americas Baltimore: Johns Hopkins University, 1996.

_____. Palmares como poderia ter sido. In: Reis, João José; Gomes, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio** (histórias dos quilombos no Brasil). São Paulo: Companhia das Letras. p.26-51. 1996.

_____.**Reinventando a história dos quilombos: rasuras e confabulações**. Trad.Gisela Moreau.In Revista Afro-Ásia, n.23, 2000.

PRANDI, Reginaldo. **O Brasil com axé:** candomblé e umbanda no mercado religioso Revista Estudos Avançados, n. 18, 2004 – pp. 223-238

PUHL, João Ivo. **O Tempo do Grilo**: Posseiros Na Gleba São Domingos –1979-1983: História da luta pela terra no Vale do Guaporé – MT –1970-1990. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-graduação em História. Universidade Federal de Mato Grosso, 2003.

POUSADA, Carmen. O Brasil dos artesãos. In: LEAL, Joice J. **Um olhar sobre o design brasileiro.** São Paulo: Objeto Brasil e Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2005.

QUERINO, Manuel. **Costumes Africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

RAMOS, Maria Estela Rocha. **Bairros negros**: uma lacuna nos estudos urbanísticos um estudo empírico-conceitual no bairro do Engenho Velho da Federação, 332f. Doutorado (tese) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal da Bahia, 2013.

RAMOS, D. O quilombo e o sistema escravista em Minas Gerais no século XVIII. In: REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. (Org.). **Liberdade por um fio:** história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REIS, João J.; GOMES, Flávio S. **Liberdade por um Fio:** História dos Quilombos no Brasil, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

_____. Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão**. Revista Tempo**, n°. 3, p. 7-33. Rio de Janeiro: 1996.

_____; SILVA, Eduardo. **Negociações e Conflito:** a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ROCA, Zoran; Mourão, Jorge Carvalho. Identidade e desenvolvimento territorial entre a retórica e a pratica. file:///C:/Users/Angela/Desktop/Downloads/Roca_z__mourao_j_2003a_t%20(1).pdf

RODRIGUES, João Lucas. **Serra dos Pretos:** Trajetórias de Famílias Egressas do Cativeiro no Pós-Abolição (Sul de Minas, 1888-1950). Revista *Afro-Ásia*, Nº 50, 2014, pp.171-197.

ROSA, Carlos. **Escravidão e Terra em Mato Grosso - caso de Livramento** (1727-1888). do Diário Oficial do Estado de Mato Grosso, 1986.

ROUSSO, Henry. A memória não é mais o que era. In: **AMADO**, Janaina; Ferreira, Marieta Moraes (orgs.). Usos e Abusos da história oral. Rio de Janeiro: Ediora FGV,2005.

RUSSELL-WOOD, Anthony John R. **Escravos e libertos no Brasil colonial,** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SANTANA, Ronaldo Henrique. **Serpentes e Educação Ambiental: Mediatizando Saberes no Quilombo de Mata Cavalo.** Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, PPGE, 2011.

SANTIAGO, Ana Rita. **Descolonização do conhecimento no contexto afro-brasileiro.** In: Ana Rita Santiago [et al.] (Org.) – Cruz das Almas/BA : UFRB, 2017.

SANTOS, A. R. **Metodologia científica**:a construção do conhecimento. Rio de Janeiro: DP&A,2004.

SANTOS, Ana Claudia Martins dos; MOURA, Antônio Eustaquio de. **Levantamento Histórico da Comunidade Negra Rural do Taquaral** – Município de Cáceres/MT.

SANTOS, Alexandra. **Entre a colher e a enxada: interfaces entre a alimentação e a cultura quilombola.** 170f. Dissertação (Mestrado em Extensão Rural) Departamento de Economia Rural, Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, Minas Gerais, 2009

SANTOS, Angela Maria dos. **Cultura afro-brasileira e identidades** [e-book]. Cuiabá: EdUFMT, 2018.

_____. **Educação das relações étnico-raciais**: currículo, planejamento e intervenção pedagógica. [e-book] Cuiabá: EdUFMT, 2018.

_____. **Educação Escolar Quilombola**: construindo uma especificidade educativa. In: **SANTOS,** Angela Maria dos; SILVA, João Bosco da (orgs.). Educação em Diálogos com a Diversidade. Cuiabá: KCM Editora, 2010.

_____. **Identidade e Cultura Afro-Brasileira**. Cuiabá: UAB/ EdUFMT, 2010.

SANTOS, Elizete Gonçalves dos. **Labirinto de Gênero e Ambiente:** diálogos com alguns jovens quilombolas da comunidade de Mata Cavalo**.** Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, PPGE, 2015.

SANTOS, Denilson Moreira [et.all]. **Estudos em Design .** Revista (online). Rio de Janeiro: v. 23 | nº. 1, 2015, p. 84 – 95.

SANTOS, M. **O espaço do cidadão**. São Paulo: Nobel, 2000.

SANTOS, Maria dos Anjos Lina dos. **Memória e Educação na Comunidade Quilombola de Mata Cavalo.** Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, PPGE, 2007.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço**: Técnica e Tempo, Razão e Emoção - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SANTOS, Zizele Ferreira dos. **Situações Juvenis**: Juventudes e Políticas Públicas No Quilombo Morrinho Em Poconé/MT. Dissertação (Mestrado Em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, PPGE, 2016.

SCHAMA, Simon. **Paisagem e memória**. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

SEIXAS, Jacy Alves de. Os campos (in)elásticos da memória: reflexões sobre a memória histórica. In: **SEIXAS**, Jacy A.; BRESCINI, M. Stella; BREPOHL, Marion (Org.). **Razão e paixão na política.** Brasília: Ed. da UnB, 2002.

_____. Percursos de memória em terras de história: problemáticas atuais. In: **BRESCINI**, Stella; NAXARA, Márcia (Org.). **Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível.** Campinas: Unicamp, 2001.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Filosofia da educação**: construindo a cidadania. São Paulo: FTD, 1994.

SEVERO, José Leonardo Rolim de Lima. **Educação não escolar como campo de práticas pedagógicas.** Revista Brasileira de Estudos Pedagógica. (online), Brasília, v. 96, n. 244, p. 561-576, set./dez. 2015. http://dx.doi.org/10.1590/S2176-6681/345513545

SEVERO, José Leonardo Rolim de Lima. **Educação não escolar como campo de práticas pedagógicas.** Revista Brasileira de Estudos Pedagógica. (online), Brasília, v. 96, n. 244, p. 561-576, set./dez. 2015. http://dx.doi.org/10.1590/S2176-6681/345513545

SILVA, Acildo Leite da. **A civilização pelas aguas e a gente de cor**: urbanidade e relações educativas na vila-capital da capitania de Mato Grosso (1752-1835). Cuiabá: EdUFMT, 2014.

SILVA, Cristiane dos Santos. **Irmãos de fé, Irmãos no poder**: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos na Vila Real do Senhor Bom Jesus do Cuiabá (1751-1819). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, PPGHIs, 2001.

SILVA, Jovam Vilela da. **Mistura de cores**: política de povoamento e população na capitania de Mato Grosso - século XVIII. Cuiabá: EdUFMT, 1995.

SILVA, Leila Castro da. **O processo de nomeação das fazendas-engenhos de Cáceres –MT.** Revista Avepalavra – ed. 11, 2011.

SILVA, Lígia Osorio. **Terras Devolutas e Latifúndio**: Efeitos da lei de 1850. Campinas. Editora da Unicamp. 2008.

SILVA, Maria Aparecida de Moraes. **Errantes do fim do século**.São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

SILVA, Maria Ester Ferreira da. **Território, poder e múltiplas territorialidades nas terras indígenas e de pretos: narrativa e memória como mediação na construção do território dos povos tradicionais.** Tese (Doutorado em Geografia). Núcleo de Pós-Graduação em Geografia – NPGEO UFS: Aracaju, 2010.

SILVA, Jovam Vilela da. **Mistura de cores**: política de povoamento e população na capitania de Mato Grosso – Século XVIII. Cuiabá: Ed. UFMT, 1995.

SILVA, Martiniano José da. **Quilombos do Brasil Central** (1719-1888): introdução ao estudo da escravidão. Dissertação de mestrado em Direito pela UFG, 1998.

SILVA, Renata Prado da. **Transformações históricas dos sistemas agrícolas da região da província serrana ao longo da estrada Cáceres** – Porto Estrela-MT. Dissertação (Mestrado em Agronomia Tropical) Pós Graduação de Agronomia. UFMT – Cuiabá, 2007.

SIMINSKII, Alexandre; FANTINIII, Alfredo Celso. **Roça-de-toco**: uso de recursos florestais e dinâmica da paisagem rural no litoral de Santa Catarina. **Ciência Rural**, v.37, n.3, p.690-696. Santa Maria: 2007

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais da sociologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

SIQUEIRA, Elizabeth Madureira. **Os Territórios Quilombolas em Mato Grosso**. Diario de Cuiabá**.** Edição nº 14534 26/07/2016.http://www.diariodecuiaba.com.br/detalhe.php?cod=493416

_____. História de Mato Grosso: Da ancestralidade aos dias atuais.Entelinhas,2002.

SOARES, Cristiane Carolina de Almeida. **Educação Ambiental na Comunidade Quilombola de Mata Cavalo:** diálogos da arte, cultura e natureza. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, PPGE, 2018.

SOUSA, José Maria de. **Manuscritos de Vila Maria: Edições fac-similar e semidiplomática.** Dissertação (Mestrado em Estudos de Linguagem).Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, MT, 2013.

SOUZA, Célia Alves de. [et.al]. **Bacia Hidrográfica do Córrego Piraputanga, Cáceres, Mato Grosso – Brasil**: Caracterização Ambiental e Dinâmica Fluvial. Revista Eletrônica Geoaraguaia. Barra do Garças-MT. V 4, n.1, p 83 - 103. Janeiro/Junho. 2014.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz** – feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Marina de Mello. **Catolicismo negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural**. Revista Afro-Ásia, 28: 2002, pp. 125-146.

TAVARES, Júlio. Educação através do corpo. **Revista do Patrimônio: Negro Brasileiro Negro**, n. 25, 1997.

TEIXEIRA, Ivan Manoel Ribeiro. **Os Fazedores de Territórios**: migração e ruralidades no contexto urbano REDD - Revista Espaço de Diálogo e Desconexão, Araraquara, v.1, n.1, jul./dez. 2008.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

THOMPSON, Alistair. **Memórias de Anzac**: colocando em prática a teoria da memória popular na Austrália. Tradução de André C. Gattaze Meire T. M. Soares.; História Oral, 4, 2001, p. 85-101. São Paulo: Perspectiva, 1982.

_____. Recompondo a memória. Questões sobre a relação entre a história oral e as memórias. **Projeto História**. São Paulo, v.15, p. 51-84, 1997.

_____; FRISCH, Michael; HAMILTON, Paula. Os debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais. In: AMADO, Janaina; Ferreira, Marieta Moraes (orgs.). **Usos e Abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV,2005

THOMPSON, P. **A voz do passado**. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

TRINDADE, Azoilda Loretto da (org.). **Africanidades brasileiras e educação.** Salto para o futuro. Rio de janeiro: TV escola /MEC, 2013.

TRIVIÑOS, Augusto Nibaldo Silva. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: Atlas, 1990.Interfaces – Caxias do Sul: UCS, 2010.

VANSINA, Jan. **A tradição Oral e sua metodologia**. História geral da África, I: Metodologia e pré -história da África / editado por Joseph Ki -Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010. (p. 139-166).

VELHO, G. Observando o familiar. In: Edson Nunes (Org.). **Aventura Sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1992.

VERGER, Pierre Fatumbi.**Notas sobre o culto aos orixás e voduns**. Tradução de Notes sur le culte des Orisa et Vodun à Bahia, la Baie de Tous les Saints au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique, de 1957. São Paulo, Edusp, 1999.

_____. **Ewé, o uso de plantas na sociedade iorubá**, Odebrecht Companhia das Letras, 1995.

VIDAL, **Laurent;** MUSSET **Alain [et.al].Sociedades, mobilidades, deslocamentos: os territórios da espera. O caso dos mundos americanos (de ontem a hoje).** Acesso: https://journals.openedition.org/confins/7274. Em 18/12/2018.

VIEIRA, Sandro Nunes. **A Unidade de manejo chacra em comunidades agrícolas tradicionais da morraria em Cáceres,** MT.Dissertação (Mestrado em Agricultura Tropical). Programa de Pós-Graduação em Agricultura. Universidade Federal De Mato Grosso, Cuiabá, 2006.

VOLPATO, Luiza Rios Ricci. **Cativos do sertão**: vida cotidiana e escravidão em Cuiabá em 1850-1888. São Paulo: Editora Marco Zero; Cuiabá, MT: Editora da Universidade Federal de Mato Grosso, 1993.

_____.**Quilombos em Mato Grosso**: resistência negra em área de fronteira. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs). **Liberdade por um fio**: história dos quilombolas no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 213-239.

ZOPPEI, Emerson. **A educaçãonãoescolarnoBrasil**. Tese (Doutorado em Educação).SãoPaulo:2015.

Sites Consultado para construção do mapa

MAPA DOS GRUPOS SOCIAIS DE ESTADO DE MATO GROSSO 2010 Disponível em: http://www.seplan.mt.gov.br/-/estudo-retrospectivo

Consulta Sobre Localização Oficial do Quilombo Exu, Dissertação de Mestrado: SILVA, RENATA. P. Disponivel em: (Anexos) http://www.ufmt.br/ppgat/images/uploads/Disserta%C3%A7%C3%B5es-Teses/Disserta%C3%A7%C3%B5es/2007/RENATA%20PRADO%20DA%20SILVA.pdf